DAS PROBLEM
VON
GLAUBEN UND WISSEN BEI MALEBRANCHE UND POIRET

INAUGURAL-DISSERTATION
ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE DER
HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER
FRIEDRICH-ALEXANDERS-UNIVERSITÄT ERLANGEN

VORGELEGT VON

WALTER JÜNGST
AUS VIERSEN

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

TAG DER MÜNDLICHEN PRÜFUNG: 29. APRIL 1912

1912
QUELLE & MEYER
LEIPZIG

47

Spamersche Buchdruckerei in Leipzig

Meinen lieben Eltern!

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543505_0032

Verzeichnis der benutzten Werke:

[Die Titel der nur gelegentlich herangezogenen Werke finden sich in den Anmerkungen.]

Malebranche, Oeuvres de. Bd. I u. II, 1842, ed. Jules Simon. Bd. I: Entretiens sur la métaphysique zit. als *Entr.* Meditations chretiennes zit. als *Méd.* Entretien d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu zit. als *Entr. chrét. chin.* Bd. II: De la recherche de la vérité, zit. als *Rech.*

Thilo, Die Religionsphilosophie des Descartes und Malebranche. In: Flügel, Rel.-phil. in Einzeldarstell., Heft VI.

Grimm, Malebranches Erkenntnistheorie und deren Verhältnis zur Erkenntnistheorie des Descartes. Zeitschr. f. Phil. u. phil. Krit., Bd. 70, (1877), S. 15—65.

Reiner, M.s Ethik und ihre Abhängigkeit von seiner Erkenntnistheorie und Metaphysik. Diss. Halle 1896.

Klattenhoff, Die Gotteslehre des M. in ihrem Verhältnis zur Gotteslehre des Descartes. Diss. Leipzig 1894.

Buchenau, Über den Begriff des Unendlichen und der intelligiblen Ausdehnung bei M. und die Beziehung des letzteren zum Kantischen Raumbegriff. Kantstudien XIV, Heft 4 (1909), S. 440—468.

Buchenau, Über M.s Lehre von der Wahrheit und ihre Bedeutung für die Methodik der Wissenschaften. Archiv f. d. Gesch. d. Philos., Bd. 23, Heft II (1910), S. 145—184.

Stöckl, Malebranche. Artikel in Wetzer u. Weltes Kirchenlexikon VIII, (1891), S. 551—554.

Petri Poireti Cogitationum rationalium de Deo, anima et malo libri IV. Ed. altera, Amstelodami 1685. — Den Cogitationes vorausgeschickt: Meditatio sive discursus praeliminaris de Fide divina et Ratione humana, zit. als *D. p.*

Petri Poiret, De eruditione solida, superficiaria et falsa libri III. Editio nova Francofurti et Lipsiae 1694 [handschriftlich gezeichnet als Editio rara]; zit. als *Erud.* — Der Eruditio vorausgeschickt: Tractatus de vera methodo inveniendi verum; zit. als *Ver. meth.*

Petri Poireti, Posthuma, Amsterdam 1721; zit. als *Posth.*

J. W. Fleischer, Pierre Poiret als Philosoph. Diss. Erlangen 1894.

S. Cramer, Pierre Poiret. Real-Enzyklopädie für prot. Theol. u. Kirche, XV, S. 491—497.

van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden, 9. Deel, S. 114 bis 115.

Allgemeinere Werke:

Überweg-Heinze, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 1883.

Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1910.

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 1905.

Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne, Paris 1854.

Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter, Bonn 1911.

Heinr. Scholz, Der Dualismus von Glauben und Wissen und die Einheit des Geisteslebens (in Deutsch-Evangelisch, 1. Jahrg. 1910, Heft 10 u. 11, S. 569—586; 641—648).

Inhaltsverzeichnis:

Einleitung: Das Problem von Glauben und Wissen im Mittelalter und bei Descartes . . . . . 9—12

Kapitel I. Das Problem bei Malebranche (1638—1715) . . . . . 12—39

1. M.s philosophischer Werdegang als Voraussetzung für das Verständnis seines Philosophierens . . . . . 12—15
2. Die Einheit von Glauben und Wissen . . . . . 15—19
   a) Die notwendige Übereinstimmung aller Wahrheitserkenntnisse als Folge ihres Ursprungs in Gott . . . . . 15—16
   b) Die doppelte Mitteilung der Wahrheit durch Vernunft und Autorität als Folge der Universalität von Gottes Heilsplan und der Verdunklung der menschlichen Vernunft; die Einheit dieser doppelten Mitteilung . . . . 16—19
3. Das subjektive Verhältnis von Glauben und Wissen: Der Ausgangspunkt des Philosophen . . . . . 20—23
   a) Von der Vernunft allein . . . . . 20—21
   b) Von Vernunft und Autorität 21
   c) Von der Autorität allein . . . . . 21—23
4. Das objektive Verhältnis von Glauben und Wissen . . . . 23—35
   a) Das Wissen . . . . . 23—32
      α) Es führt zum Heil, begründet den Glauben und steht über ihm . . . . . 23—26
      β) Es steht neben dem Glauben, soll ihn aber vernünftig begreifen und in Einsicht verwandeln . . . . . 26—27
      γ) Die methodische Schwierigkeit einer solchen Verwandlung und die Unbegreifbarkeit einiger Glaubenswahrheiten bedingen eine Superiorität des Glaubens und der Autorität, die selbst wieder vernünftig begründet ist . . . . . 27—32
   b) Der Glaube . . . . . 32—35
5. Die Stellung der Philosophie, der Metaphysik und der anderen Wissenschaften im Geistesleben . . . . . 35—37
6. Zusammenfassung und Beurteilung . . . . . 37—39

Kapitel II. Das Problem bei Pierre Poiret (1646—1719) . . . 39—64

1. Poirets Leben, seine Werke und seine philosophische Entwicklung . . . . . 39—44
2. Wahrheit und Glückseligkeit als Ziel des Erkennens . . . 44—45
3. Gott als Quell und Substanz aller Wahrheit, die der verderbten Vernunft unzugänglich bleibt . . . . . 45—47
4. Die vollkommene Erfassung Gottes durch den Akt des Glaubens als eines passiv intuitiven Innewerdens, das dem eigentlichen Wesen der Mens humana entspricht . . . . . 48—50
5. Ausgleich dieses aller sinnlichen Wahrnehmung und damit aller Geschichte entzogenen Glaubensbegriffes mit der Tatsache einer äußeren und geschichtlichen Offenbarung . . . . . 50—53
6. Die Ausschließlichkeit des Glaubenszieles (Gott) weist alles übrige der Vernunft zu . . . . . 53—58
   a) Gebiet und Aufgabe der Vernunft . . . . . 53—55
   b) Ihre Abhängigkeit vom Glauben und Bedeutung für das Glück . . . . . 55—57
   c) Ihre Gefahren . . . . . 57—58
7. Die Inferiorität der Vernunft zeigt sich praktisch in dem Gebrauch, den der Theologe von der Philosophie machen darf . . . . . 58—61
8. Zusammenfassung von Poirets Lehren in seinem System der dreifachen Bildung, und Beurteilung . . . . . 62—64

Motto:
Hinc totius religionis decisio pendet!
Spinoza, Tr. th. pol. XIII, 532.

Das Problem, aus dessen Geschichte die vorliegende Arbeit einen Ausschnitt zu behandeln hat, kann seine Formulierung von drei verschiedenen Seiten aus erhalten. Wenn man die beiden Begriffe nach ihrem Ursprung bezeichnen will, so erhält man das Problem von Offenbarung und Vernunft. Von der Betrachtung derselben als subjektiver geistiger Inhalte kommt man zu der Fassung: Glauben und Wissen, während die objektiv-begriffliche Seite des Problems, wie sie sich in dem Bestehen historisch gewordener Wissenschaften ausdrückt, durch die Bezeichnung Theologie und Philosophie dargestellt wird.

Das Problem von Glauben und Wissen steht an Wichtigkeit über den Einzelproblemen der Theologie und Philosphie. Es stellt die höchste und allgemeinste quaestio iuris für beide dar; vor seinem Forum haben sich beide Wissenschaften zu verantworten und ihre Existenzberechtigung nachzuweisen.

Ein besonders starkes Interesse an der Lösung dieses Problems hat das Mittelalter gehabt. Die philosophisch-theologische Spekulation der Scholastik hat Lösungstypen für dasselbe geschaffen, deren historische Wirksamkeit nicht nur durch ihre autoritative Geltung für viele, sondern auch durch ihren typischen Charakter die späteren Jahrhunderte beeinflußt hat und bis in unsere Tage hineinreicht.

In seinem Buche „Philosophie und Theologie im Mittelalter" hat Verweyen das Problem von Glauben und Wissen und seine Entwicklung in Beziehung gesetzt zu dem Streit zwischen Kirche und Staat, Papsttum und Kaisertum (S. 8). Man möchte geneigt sein, hinzuzufügen: Wie bei jenem politischen Kampfe es sich nicht um zwei grundverschiedene Weltanschauungen handelte (wie die populäre Auffassung es immer noch vertritt), sondern um den Rangstreit, wer

in dem beiden Parteien als Idealbild vorschwebenden geistlich-weltlichen Universalreich die Führung haben solle, so ist auch der Kampf zwischen Glauben und Wissen im Mittelalter nicht der Kampf völlig entgegengesetzter, einander ausschließender Faktoren und Anschauungen. Er ist vielmehr so aufzufassen, daß man bei dem allen gemeinsamen Versuch, das überweltliche Ziel des Menschen, die Seligkeit in der „Anschauung Gottes", der visio beatifica Dei zu erlangen, in der Abschätzung des Wertes der geistig-seelischen Funktionen und Organe des Menschen für eben dieses Ziel differierte. Es handelte sich, wie bei jenem Problem, nicht um den Thronstreit zweier Usurpatoren, sondern um den Rangstreit zweier Vasallen, die sich an der Tafel desselben Königs (des im einen Falle innerweltlichen, im anderen überweltlichen, immer aber allen streitenden Parteien gemeinsamen Zieles) über ihre Plätze nicht einig werden können.

Die Lösungsversuche der Patristik und des Mittelalters können unter dem für viele philosophischen Fragen sehr fruchtbaren Hegelschen Schema der These, Antithese und Synthese betrachtet werden. Neben den Extremen eines Vernunftradikalismus und eines irrationalen Glaubenspositivismus besteht die vermittelnde semirationale Anschauung, nach der Vernunft und Offenbarung nebeneinander ihr Recht beanspruchen und einander ergänzen.

Diese drei Lösungsversuche, die das Mittelalter der kommenden Neuzeit als Resultat hinterließ, waren sich bei allen Nuancen im einzelnen darin einig, daß es sich bei Glauben und Wissen um gleichartige Größen handelte, um theoretische Funktionen, deren Tätigkeit auf das Gebiet rationalen oder irrationalen Erkennens im Sinnlichen und Übersinnlichen geht. Gewiß soll der theoretische Glaube zugleich ein lebendiger, in sittliche Handlungen sich umsetzender sein. Aber die Orientierung für seine Richtigkeit gewinnt er nicht von dieser Seite. Nur andeutungsweise taucht in den Gedankenreihen eines Albertus Magnus († 1280), Duns Scotus († 1308) und Okkam († 1347) die enge Beziehung der Theologie zur Sittlichkeit auf, die sie im Gegensatz zu der theoretischen Philosophie zu einer rein praktischen Wissenschaft stempelt.

Es schien, als ob mit dem Heraufkommen der neueren Philosophie auch für unser Problem eine Umwälzung kommen müsse. Vor Descartes' allumfassendem methodischem Zweifel, vor seiner Forderung,

daß alles Erkannte so klar und evident sein müsse, wie die Erkenntnis unser selbst als denkender Wesen, blieb kein Raum für irrationale Glaubensgrößen, mußte ein Vernunftradikalismus an die Spitze des neuen Denkens treten. Schon der Ausgangspunkt des kartesischen Philosophierens bedeutet la proscription de toute autorité und einen appel à la raison individuelle (Oeuvres de Malebranche, I, Indroduction p. V). Der „a— ja antikatholische Denker" Descartes „vergaß als Philosoph, daß er Katholik war", „seine Gedanken standen im Widerspruch mit dem Glauben seiner Kirche". Aber er war trotzdem Katholik. Er war es nach Feuerbach „in den Momenten, wo er nicht dachte, wo er nicht Philosoph war". Aber diese Momente haben, wenn auch negativ, auf seine Philosophie gewirkt. Er schloß unter ihrem Eindruck die Gegenstände des Glaubens von dem methodischen Zweifel, von dem Gebiet der Philosophie aus.[1])

Es waren wohl nicht hauptsächlich Gründe der Religiosität, der Pietät gegen die Religion seiner Jugend, die Descartes abhielten, seine Vernunftkritik auch auf das Offenbarungsgebiet auszudehnen. Bossuet sagt von ihm: „Er hat immer gefürchtet, von der Kirche zensuriert zu werden, und man sieht, daß er mit Rücksicht darauf große, hie und da übergroße (jusqu'à l'excès) Vorsicht angewendet hat." [2]) Diese Angst tritt in Briefen an den Minoritenpater Mersenne, seinen Freund, stark hervor. „Je ne voudrais pour rien du monde, qu'il sortît de moi un discours où il se trouvât le moindre mot qui fût désaprouvé de l'Eglise." Er ist nicht si amoureux de ses pensées, als daß er nicht lieber gerne auf das Aufrechterhalten seiner Ideen gegen die Autorität der Kirche verzichtete.[3])

Es war der opportunistische Gesichtspunkt, der Philosophie freien Raum zu schaffen und sich selbst vor Beunruhigungen zu schützen, der Descartes dazu bewog, die sich aus seinem System

---

[1]) L. Feuerbach, Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte der Philosophie und Menschheit interessantesten Momenten, S. 120—121, 243—245.

[2]) Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II, S. 601. Verurteilt wurden trotzdem viele Schriften im Jahre 1663; cf. Reusch, S. I, 599.

[3]) Briefe (ed. Cousin) vom Juli 1633; IV, 239; und Januar 1634; VI, 242f.; zit. bei F. A. Lange, Gesch. des Materialismus, ed. Ellissen (Reclam) I, S. 299—301.

den positiven Religionen gegenüber ergebende Problemstellung vorsichtig beiseite zu schieben. Deutlich geht das aus den Ratschlägen hervor, die er seinem Schüler Régius erteilt.[1]) In Dingen der Religion nicht als Neuerer erscheinen, vom methodischen Zweifel die Glaubenswahrheiten ausschließen und in einem heiligen Schrein bewahren, das sind die Mittel, um das neue Philosophieren unverdächtig und damit erfolgreich zu machen. Ohne sich auf Nachweise im einzelnen einzulassen, stellt er den Satz auf, daß les choses, qui sont clairément connues par la lumière naturelle, keiner Theologie widersprechen können.

Dieser Satz von der conformité de la raison et de la foi ist ein Kardinalsatz der kartesischen Schule geworden. En France, en Hollande, en Allemagne, l'accord de la raison et de la foi est la thèse commune de tous les philosophes et de tous les théologiens cartésiens.[2]) Nur haben die Einzelnen ihn, über ihren Meister hinausgehend, ausführlich begründet und nach den verschiedensten Seiten hin gewandt.

Die folgenden Ausführungen mögen zeigen, wie sich diese Versuche bei bedeutenden Schülern des Descartes darstellen, die mit verschiedener Orientierung an das Problem herangingen: Malebranche vom rationalistischen Standpunkt aus, Pierre Poiret von mystischer Vertiefung her. Von besonderem Wert wird es dabei sein, zu konstatieren, ob und inwiefern diese Philosophen über die scholastische Problemlösung Hinausführendes bieten.

Kapitel I. Das Problem bei Malebranche.

1. Die Frage: Wie wurde Malebranche zum Philosophen? ist wichtig für das Verständnis seiner Philosophie im allgemeinen und seines Lösungsversuches des Problems von Glauben und Wissen im besonderen.

Eine zarte Gesundheit, körperliche Schwäche und die ganze Veranlagung des Knaben hatten ihn zum Eintritt in einen Orden und für den geistlichen Beruf bestimmt. In dem jugendlichen Alter von

---

[1]) Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne I, S. 40f.
[2]) Bouillier, I, S. 45.

16 Jahren trat er in das Collège de la Marche ein, um dort seine philosophischen Vorbereitungsstudien für das Studium der Theologie zu erledigen. Diese studierte er an der Sorbonne und trat im Jahre 1660 als ein 22jähriger in das Oratorium ein. Die „Kongregation der Väter des Oratoriums Jesu" war im Jahre 1611 von dem Kardinal Berulle, einem Freunde des Descartes gegründet worden und pflegte die Wissenschaft auf das Eifrigste.

Es ist bemerkenswert, daß sich bis zu dieser Zeit bei Malebranche noch keine Neigung für einen bestimmten Zweig der Wissenschaft oder Theologie gezeigt hatte. Die ersten Ordensjahre sehen ihn bei den verschiedensten Studien. Die Kirchengeschichte, die er nach Eusebius, Sokrates, Sozomenos und Theodoret in den Quellen studierte, zog ihn nicht an, und zeitlebens hat er für das Studium der Geschichte eine ablehnende Geringschätzung bewahrt (Recherche de a vérité IV, VII, S. 327). Der später aus dem Oratorium ausgetretene „Vater der Bibelkritik", Richard Simon, wies ihn auf das Studium des Hebräischen. Aber auch dieses fesselte ihn so wenig, daß er noch später eine große Abneigung gegen die Leute zeigte, die sich mit rabbinischen Studien abgeben und savent les langues orientales, die anstatt Religion und Frömmigkeit aus der Bibel zu schöpfen, diese zu einem Werkzeug grammatischer Untersuchungen herabwürdigen (Rech. IV, VII, S. 324 und 326). Immerhin muß sich Malebranche in dieser Zeit eine umfassende Kenntnis der Bibel und der Väter angeeignet haben, die er später geschickt und reichlich zu zitieren wußte. Insbesondere zog ihn wohl Augustin an, mit dessen Anschauungen er weitgehend übereinstimmte und den er später immer wieder zum Zeugen für seine Ansichten aufruft. So war Malebranche, als Ordenspriester fest auf dem Boden des katholischen Glaubens stehend, ein 26jähriger, als ihm des Descartes Traité de l'homme in die Hand fiel. Vor Herzklopfen mußte er die Lektüre mehrmals unterbrechen, so wunderbar und einfach erschienen ihm die Prinzipien des kartesischen Philosophierens. Ohne Zögern widmete er sein ganzes Leben dieser neuen Lehre, die ihm die ganze Schulphilosophie, vor allem, soweit sie sich mit Aristoteles beschäftigte, in den Schatten zu stellen schien. „Jeder, der den Descartes studiert — sagt er am Ende seines Hauptwerkes — wird eine geheime Freude spüren, daß wir in einem Jahrhundert geboren sind

und in einem Lande, das uns die Mühe spart, in vergangenen Jahrhunderten unter den Heiden einen Lehrer der Wahrheit zu suchen" (Rech, IX., VI 605). Was Malebranche besonders an Descartes anzog, war die Klarheit seiner Prinzipien: qu'il ne raisonne que sur des idées claires et évidentes (Rech. a. a. O.). Diesen intellektualistischen Grundzug möchte er ganz von seinem Lehrer übernehmen. Er soll ihn zum Höchsten führen, was er kennt, zur Erkenntnis der Wahrheit.

Die connaissance de la vérité ist in der Tat in weitester Formulierung das Ziel, das sich Malebranche bei seinem Philosophieren gesetzt hat. Was man ihm sonst wohl als Absicht beigelegt hat — wie den Nachweis der Einheit von Religion und Philosophie (Überweg-Heinze III, 74), oder daß er durch die Philosophie die Richtigkeit und Überlegenheit der Religion und der Kirche über den schwachen menschlichen Verstand beweisen wolle (Reiner, S. 1) oder die vollständige Abhängigkeit des Menschen von Gott darzutun (Thilo, S. 50) — kann nur als Unter- oder Hilfszweck bei ihm gelten.

Dieser Drang, die Wahrheit zu erkennen, ist stark eudämonistisch orientiert. Der erste, an einen Grundgedanken Demokrits anklingende Satz seines Hauptwerkes: L'erreur est la cause de la misère des hommes (Rech. I, I, 1) spricht nur negativ aus, daß unsere ganze Geistesarbeit nur dem gelten soll, que nous rend heureux et parfaits (Entr. VI, 1, 84). Die volle Erkenntnis der Wahrheit bewirkt aber nur darum die höchste Glückseligkeit, weil nur sie uns zur sittlichen Vollkommenheit führt, die darin besteht, daß wir unser Leben den erkannten Vollkommenheiten Gottes gemäß einrichten (Entr. VII, 16, 115).

Dies höchste Ziel des Menschen: wahr, gut und glücklich zu sein, gilt es auf alle Weise zu erreichen. Der junge Oratorianer mußte sich bewußt sein, daß dies möglich sei, indem man sich vertrauensvoll der Leitung der unfehlbaren Kirche übergab, indem man glaubte. Sein durch das eifrige Studium seines großen Lehrers gewaltig angestachelter Wissensdrang führte ihn aber dazu, auch diesen in den Dienst jenes Endzieles zu stellen, und die Resultate seines Forschens schienen ihm unendlich wertvoll dazu. Darin lag ein innerer Konflikt. Wenn man ohne Erkennen und Philosophie zum Höchsten gelangt, dann ist dieser Weg, der des absoluten, heilsgarantierenden Autoritätsglaubens, dem anderen weit überlegen

Wenn einem andererseits, obwohl man im Besitz des Glaubensweges ist, die Philosophie noch etwas bieten kann zur Vervollkommnung, so übertrifft sie jenen.

Aus diesem Zwiespalt ist Malebranche nicht herausgekommen. Alle seine Werturteile, die Philosophie und Religion gegeneinander abwägen, tragen diesen Doppelcharakter, der sich bis zu Widersprüchen steigert. Er vereinigt in sich das Bewußtsein des Priesters, allein durch den Glauben, ohne Vernunft vollkommen werden zu können, und das des Philosophen, für den sich ein Einsehen und vernünftiges Verstehen der Wahrheit hell abhebt von dem dunkeln Hintergrund des blinden Annehmens. Die Versöhnung der beiden Anschauungen findet er in der Behauptung: Religion und Philosophie können einander nicht widersprechen. Doch löst das die Frage der Superiorität in keiner Weise.

Dieser Dualismus zieht sich durch die ganze Philosophie des Malebranche. Reiner hat ihn nachgewiesen für die Frage der Selbständigkeit der okkasionellen Ursachen (S. 7—9). Klattenhoff hat ihn für das Problem von Glauben und Erkennen nicht in voller Schärfe erkannt (S. 62—70).

2. Die Einheit von Glauben und Wissen.

a) Der gesamte geistige Besitz des Menschen, insoweit er nicht aus den falschen Wahrnehmungen und Sensationen unserer Sinnesorgane stammt, steht für Malebranche in engster Beziehung zu der kosmischen Universalvernunft, zur höchsten Weisheit, die er in voller Realität denkt. Alles was uns zu vérité führt, und alles was wir von ihr besitzen, stammt von jener, die uns auf verschiedene Weise beeinflußt und an sich teilnehmen läßt. Daraus folgt der wichtige Satz, daß alle unsere Wahrheitserkenntnisse, gleichviel auf welchem Wege wir sie gewonnen haben, einander nicht widersprechen können, weil sie alle aus derselben Quelle fließen, eben der raison universelle.

Schon Scotus Erigena benutzte dieses bereits im Neuplatonismus beliebte Bild von der gleichen Quelle aller Wahrheit, die er in Gottes Weisheit findet, zum Nachweis der notwendigen Einheit von recta ratio und vera auctoritas (De divina natura I. 66). Und diese

Urquell-Begründung blieb für die ganze mittelalterliche Philosophie typisch.[1])

Auch für Malebranche, der an der völligsten Abhängigkeit des Menschen von Gott ein starkes religiöses Interesse hat, ist diese Weisheit nicht nur ein Attribut Gottes, sondern sein Wesen: il est la sagesse même (Entr. chrét. chin. S. 489). Er ist ebenso la souveraine vérité (Entr. chrét. chin. S. 486—487), d. h. er umschließt die Ideen oder Urtypen aller Dinge, ohne die wir nichts erkennen können. Indem also Gott die Weisheit ist, ist er auch unsere Weisheit und der auteur des nos connaissances; er wirkt allein auf unseren Geist unmittelbar und gibt ihm die Ideen seiner selbstgeschaffenen Wesen (Entr. chrét. chin. S. 490). Der enge Zusammenhang zwischen diesen Lehren und der bekannten Hauptthese des Malebranche: Que nous voyons toutes choses en Dieu, mit der er „die allgemeine und notwendige Geltung der Gesetzlichkeiten der subjektiven Vernunft nachweist und sie aus der allgemeinen Gesetzlichkeit der Vernunft ableitet", leuchtet sofort ein.[2]) Wenn diese göttlich vernünftige Wahrheit zu uns auf verschiedene Weisen spricht, so sagt sie doch immer la même chose (Entr. II, 2, 85). Und auch ihr Endziel ist immer dasselbe: sie will uns an sich teilnehmen lassen, sie akkommodiert sich unserem Geiste afin de nous rendre plus raisonnables (Entr. XIV, 13, 264).

b) Die zwei Arten, auf die sich die raison universelle des esprits — die durch ihre Gleichsetzung mit Gott auch Verbe éternel (Med. chrét., Avert. S. 265), notre maître commun oder Verbe divin genannt werden kann — den Menschen mitteilt, sind die der Vernunft und Autorität. Malebranches Bestreben, den Menschen stets in das stärkste Abhängigkeitsverhältnis von Gott zu bringen, veranlaßt ihn hier dazu, den Menschen fast rein passiv bei dieser Mitteilung zu denken. Bei der Wahrheitsübermittlung durch die Autorität der Offenbarung liegt das nahe. Aber auch wenn der Mensch durch seine eigene Vernunft erkennt, ist es so, daß man von einer Mitteilung Gottes an ihn reden kann. Erkennen ist ein Vernehmen von Gottes Stimme in unserem Innern. Das einzige, was wir dabei zu tun haben

[1]) Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter; Erigena S. 18, Albertus Magnus S. 34, Thomas S. 35.

[2]) Cf. Buchenau, Über den Begriff des Unendlichen bei M.; Kantstudien XIV, 4, 449, 451.

ist, daß wir uns nicht den trügerischen Wahrnehmungen unserer Sinne überlassen, sondern durch angespannte Aufmerksamkeit die okkasionelle Ursache zum Innewerden der Wahrheit stellen (Entr. XIII, 9, 235; III, 4, 29). Das aktive faire usage de la raison wird zu dem passiven recevoir de Dieu les réponses, qu'il donne à tous ceux, qui savent bien l'interroger (Rech. VI, VI, 606).

Diese scholastisch-supranaturalistische Auffassung des Erkennens und der Vernunft, die bei Gelegenheit so weit geht, daß Malebranche sogar die sinnlichen Wahrnehmungen als Offenbarungen (révélations naturelles; Entr. VI, 7, 89) bezeichnet, hat ebenso wie sein Okkasionalismus ihren Ursprung in dem religiösen Interesse an der Abhängigkeitsidee und hindert ihn durchaus nicht, nun doch zwischen Erkennen und Glauben scharf zu scheiden. Es sind doch eben zwei ganz verschiedene Dinge, ob Jésus Christ selon sa divinité (d. h. als inkarnierte Gottheit) parle aux philosophes dans le plus secret d'eux mêmes, oder ob er instruise les Chrétiens par l'autorité visible de l'Eglise (Entr. VI, 2, 85); ob die höchste Weisheit parle immédiatement par elle même à ceux qui découvrent la vérité dans l'évidence des raisonnements oder ob sie parle par les saintes écritures à ceux qui en prennent bien le sens (Rech. VI, VI, 551—552). Der vernünftigen Mitteilung der Wahrheit ist vor allem die größere Unmittelbarkeit zu eigen, während die autoritative erst durch die Inkarnierung Gottes in seinem Sohne möglich wurde, der seinerseits nach Art einer Emanation die sichtbare Autorität schuf, die jetzt durch die unfehlbare Kirche gehandhabt wird (Entr. V, 9, 74). Darin scheint schon eine Bevorzugung des rationalistischen Elementes zu liegen. Diese tritt noch stärker hervor, wenn wir jetzt fragen:

Warum ist denn überhaupt eine solche doppelte Wahrheitsmitteilung nötig?

Aus zwei Gründen. Zunächst gibt es eine Menge von Menschen, denen Zeit, Veranlagung und Bildung es gar nicht gestatten, von ihrer Vernunft Gebrauch zu machen, und die doch nach Gottes Ratschluß an dem durch die Wahrheitserkenntnis bewirkten Heil teilnehmen sollen. Die simples, die ignorants sind es, ceux qui ne savent pas lire, für welche die Autorität geschaffen ist (Entr. XIII, 10, 237—238; VI, 2, 85). Um dieser Leute willen haben Christus und die Apostel darauf verzichtet, die principes de la raison zu lehren,

deren sich die Theologen zur Stütze der Glaubenswahrheiten bedienen. Sie sahen voraus, daß die Gebildeten, die personnes éclairées diese Prinzipien von selbst finden würden. Die Einfältigen aber haben sie nicht nötig und können sie faute d'application et d'intelligence nur mißverstehen und sich daran stoßen (Entr. XIII, 7, 232). Das zweite Argument ist, wie das erste, scholastisch.[1]) Auch die Gebildeten, die Philosophen haben die Autorität nötig, weil die menschlichen Kräfte und vor allem die der Vernunft seit dem Sündenfall toutes languissantes sind (Rech. VI, 6, 606). Vor demselben lebte der Mensch intellektuell in einem Idealzustande, vor allem weil er noch die volle Gewalt über seinen Körper besaß und dessen Empfindungen gänzlich ausschalten konnte, so daß sie die Funktionen seines Geistes nicht zu stören vermochten (Entr. VI, 7, 89; IV, 18, 60). Er hatte des idées fort claires, und son corps lui était parfaitement soumis (Entr. VI, 7, 90). Das hat sich durch den Sündenfall geändert. Dieser verursachte durch die rebellion du corps eine Verblendung und Verwirrung, unter deren Folgen wir noch heute leiden. Alle unsere Irrtümer entstammen der Unklugheit und dem Leichtsinn unseres Urteilens, unserer Unwissenheit über Gott, mit einem Wort dem désordre, que le péché a causé dans toutes nos facultés et du trouble qu'il a jeté dans nos idées (Entr. VI, 7, 91). Der Vorwurf, daß man immer durch seine Sinne sehen und erkennen wolle, anstatt durch die Vernunft, trifft uns alle. Wir alle sind grossiers und stupides und bedürfen augen- und ohrenfälliger Zeugnisse der Wahrheit, die uns durch eine manière sensible et palpable belehren (Entr. V, 9, 74). Daß aber trotz ihrer Degenerierung die Vernunft ein Leiter der Wahrheit ist, steht fest, und daß sie es im Idealzustand des Menschen in vollkommener Weise war, bedeutet eigentlich eine Anerkennung ihrer Superiorität.

Die Universalität von Gottes Heilsplan, der sich auch auf die Einfältigen erstreckt, und die Verdunkelung der menschlichen Vernunft durch den Sündenfall machen also eine doppelte Mitteilung der Wahrheit nötig. Charakteristisch ist dabei für den rationalistischen Grundcharakter des Malebranche, daß er von dem vernunft-

---

[1]) Cf. Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter; z. B. Thomas S. 37.

mäßigen Erfassen der Wahrheit ausgeht und nun fragt: Warum ist daneben eine Glaubensmitteilung nötig? Und wie sehr er auch die Notwendigkeit, Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der letzteren behaupten mag, es bleibt bestehen, daß die Betätigung der Vernunft ihm als das Primäre und Normale erscheint.

Der oben festgestellte Satz, daß alles, was von der höchsten Wahrheit stammt, eine Einheit darstellen und widerspruchslos sein muß, findet jetzt Anwendung auf die zwei Wege der Mitteilung von Wahrheiten: Erkennen und Glauben. Il ne faut point opposer la philosophie à la religion. Je ne croirais jamais que la vraie philosophie soit opposée à la foi et que les bons philosophes puissent avoir des sentiments différents des vrais Chrétiens. Auf verschiedene Art spricht die Wahrheit zu uns, aber certainement elle dit toujours la même chose (Entr. VI, 2, 85). Diejenigen, die ihren Verstand recht brauchen, werden dieselben Wahrheiten entdecken, die auch das Evangelium lehrt; denn c'est la même sagesse, von der beide stammen (Rech. VI, VI, 551). In ihren Resultaten müssen Glauben und Erkennen übereinstimmen.

Malebranche verfehlt nicht, darauf hinzuweisen, wenn sich bei seinem Philosophieren die Richtigkeit dieses Grundsatzes dadurch beweist, daß seine Schlüsse dasselbe ergeben, was der Glaube sagt. So handelt es sich für ihn z. B. darum, festzustellen, warum Gott die Welt geschaffen habe. Er befehdet die Meinung, die Welt sei eine notwendige Emanation Gottes. Denn die notwendige Existenz eines Dinges neben Gott widerspräche seiner Selbstgenügsamkeit. Tout ce qu'on peut légitimément conclure de ce que Dieu se suffit à lui même, c'est que le monde n'est pas une émanation nécessaire de la Divinité; ce que la foi nous enseigne (Entr. IX, 3, 141).

Es steht also fest: Glauben und Erkennen sind gleich nach Ursprung und Ziel. Ebenso kommen beide, wenn sie den gleichen Gegenstand behandeln, zu demselben Resultat. Auf die weitere Frage nun: Wodurch unterscheiden sie sich im einzelnen und in ihrem Werte? gibt Malebranche sehr verschiedenartige Antworten. Zwischen den Extremen der völligen Suffizienz und Superiorität des Wissens und der absoluten Suprematie des Glaubens schwankend gibt er Vermittlungsversuche von mannigfaltigen Schattierungen, die ihre Farbe immer von der augenblicklichen Tendenz erhalten, in der er gerade als Priester oder als Philosoph schreibt.

3. Das subjektive Verhältnis von Glauben und Wissen.

Die drei Stellungen des Malebranche in den beiden Extremen und bei der Vermittlung finden wir schon bei der Grundfrage nach dem Ausgangspunkt des Philosophen. Neben Äußerungen, die ein völlig vorurteilsloses Arbeiten mit den Mitteln der bloßen Vernunft verlangen, finden sich solche, die gegenüber der Herrlichkeit und Sicherheit des Glaubensbesitzes ein solches für gänzlich überflüssig halten; und dazwischen wieder solche, die von der Vernunft verlangen, daß sie in Ehrfurcht vor dem Glauben und geleitet von ihm ihren Weg gehen solle.

a) Je sais bien que c'est avec la raison qu'il faut philosopher. C'est d'elle seule que nous recevons la lumière (Entr. V, 8, 74). Das liegt einfach im Wesen des Menschen begründet: car enfin nous sommes tous raisonnables et essentiellement raisonnables. Und der Versuch, sich seiner Vernunft zu entledigen, wie man ein Zeremonienkleid auszieht, hieße sich lächerlich machen und zwecklos das Unmögliche versuchen (Entr. XIV, 13, 264). Ausdrücklich steht an der Spitze des Dialogs, der den jüngeren Freund in die metaphysischen Gedankengänge — Visionen nennt Malebranche sie bezeichnenderweise — des Lehrers einführen soll: Il faut que dans nos entretiens la raison soit toujours la supérieure, il faut qu'elle décide et qu'elle prononce (Entr. I, 2). Die Vernunft ist es ja allein, die die Natur aller Dinge in intelligibler Weise umschließt, in der ich erkennen kann, was ich bin und welcher Modalitäten meine Natur fähig ist. In ihr allein finden wir die Prinzipien aller Wissenschaften und toutes les vérités capables d'éclairer l'esprit (Entr. III, 6, 31). Der lumière de la raison muß man folgen. Ihre Aufgabe ist es, theoretisch die jugements de notre esprit zu führen und praktisch die mouvements de notre cœur zu regeln (Entr. VI, 1, 84). Der Gedanke an die Schwäche der Vernunft darf von ihrer eifrigen Betätigung nicht abhalten. Irren ist die unvermeidliche Folge unserer misérable condition. Aber es hieße die Vernunft aus der Welt verbannen, wenn man unfehlbar sein müßte, um das Recht zum Gebrauch seines Verstandes zu haben (Entr. XIV, 13, 263). Das einfache Forschen nach Maßgabe des alleingültigen Erkenntnisprinzips der Evidenz, die den caractère de la vérité

ausmacht (Rech. IV, III, 3, 308), ist hier dem Philosophen als Aufgabe und Pflicht gesetzt.

b) Das ganz allgemein formulierte Ziel des Philosophen: Aufklärung des Geistes und Wahrheitserkenntnis zu erreichen, wird bedeutend enger gefaßt, wenn aus theologischen Motiven an sein „vorurteilsloses" Forschen einengende Bestimmungen herantreten. Einsicht in die Glaubenswahrheiten zu gewinnen ist dann das höchste Erkenntnisziel. Und das wird erreicht, indem wir die Universalvernunft, unseren maître commun befragen mit der Achtung und Unterwürfigkeit, qui est due à sa parole et à l'autorité infaillible de son église (Entr. IX, 1, 138). Es erscheint hier als crime und vanité insupportable, de chercher par son esprit la vérité dans les matières de la foi sans avoir égard à l'autorité de l'église (Rech. IV, III, 3, 309). An allen Punkten stößt man auf Hindernisse und kommt zu kurz, wenn man prétend philosopher sans le secours de la foi (Entr. IX, 6, 145). Der Glaube muß die démarches de notre esprit regeln (Entr. I, S. 1), auf ihm als Fundament muß man aufbauen, und sich dann in Demut zur Einsicht in die höchsten Wahrheiten erheben (Entr. XIII, 12, 245). Das rationale Prinzip ist gewahrt: Toujours prêt de vous rendre à la raison; aber ihm tritt einschränkend zur Seite ein toujours soumis à l'autorité de l'Eglise (Entr. XIV, 13, 264). Von der Autorität beherrscht, und doch voll Achtung für die Vernunft — so lautet die Losung dieser vermittelnden Anschauung (Entr. XIV, S. 250—251). Der Priester und Christ stellt sich hier dem Philosophen einschränkend an die Seite[1]).

c) Er stellt sich aber auch oft über ihn und schätzt ihn dann so gering ein, daß die Arbeit der Vernunft überflüssig und die Existenzberechtigung des Philosophen zum mindesten stark in Frage gestellt wird. Einer Blasphemie gegen die Göttlichkeit Jesu Christi oder vielmehr gegen seine Liebe zu seiner Braut, der Kirche, kommt es eigentlich gleich, wenn man durchaus andere Beweise für die zum Heil notwendigen Wahrheiten sucht, als die, welche der Autorität der Kirche entnommen werden (Entr. XIV, 2, 248). Die ganze Reihe

---

[1]) Eine im Mittelalter z. B. bei Thomas Bradwardinus charakteristisch auftretende Erscheinung; cf. Verweyen, Die Willensfreiheit in der Scholastik, S. 206ff.

von Gefahren, die eine einseitige Vernunftbetätigung mit sich bringt, taucht vor Malebranches Augen auf: die Häresien, welche die vernünftige Kritik der Dogmen bei den Sozinianern und Calvinisten zeitigte, die Verirrungen eines Spinoza (Med. IX, 13, 338). Alles das bewirkt den intellektuellen Pessimismus, der als unmittelbare Wirkung die völlige Hingabe an die Autorität zur Folge hat, und der an den auch von Malebranche zitierten Ausspruch seines Lehrers Augustinus erinnert: Evangelio non crederem nisi Catholicae ecclesiae me commoveret auctoritas (Joh. ev. tract. 40, 9). Lieber als zu den Ketzern der eben erwähnten Art zu gehören, bleibt er ganz soumis à l'autorité de la parole de Jésus und seiner Mutter, der Kirche (Med. IX, 14, 339). Eine geradezu groteske Form aber nimmt diese Angst des Philosophen vor dem Philosophieren an, wenn er am Schluß seines Hauptwerkes, das mit den Mitteln der Vernunft und nach dem rationellen Prinzip der Evidenz die Möglichkeit, Schwierigkeit und Methode der recherche de la vérité untersucht hat, die kürzeste und einfachste Methode zur Entdeckung der Wahrheit im Befolgen der Glaubensvorschriften findet und dazu auffordert d'écouter plutôt notre foi que notre raison, et tendre à Dieu non tant par nos forces naturelles, qui dépuis le péché sont toutes languissantes, que par le secours de la foi, durch den allein Gott uns zu dem unermeßlichen Licht der Wahrheit führen will, das alle unsere Finsternisse zerstreut (Rech. VI, VI, 606—607). Diese Äußerung würde in ihrem glaubensfesten Positivismus, in welchem der Priester den Philosophen erwürgt zu haben scheint, all das Ringen und Suchen des Malebranche nach Erkenntnis der Wahrheit unnütz und erfolglos erscheinen lassen, wenn nicht eben in diesem Werke gerade die Vernunft ihm greifbare, ihn mit großer Freude erfüllende Resultate gegeben hätte.

Die Möglichkeit solcher Polaritäten in Malebranches Anschauungen wird natürlich sehr begünstigt durch die im ersten Abschnitt dargelegte Annäherung, die er den Begriffen: Glauben und Erkennen durch die Rückführung auf ihre gemeinsame Quelle, die raison universelle, und die Gleichsetzung dieser mit Gott gibt. Diese gestattet es ihm, „ein natürliches Erkennen übernatürlich oder ein übernatürliches natürlich zu nennen“ (Klattenhoff, S. 70). Daß auch die Klarheit seiner Terminologie darunter leiden konnte, ist leicht

begreiflich. An manchen Stellen, wo er von dem Führerrechte der raison spricht, kann man zweifeln, ob er hier die raison universelle meint, die ja potentiell sowohl die menschliche Vernunfterkenntnis als auch die Offenbarung enthält, oder ob er hier von der menschlichen Vernunft spricht. So im ersten Abschnitt der Entretiens, wo er der durch die raison universelle bewirkten vérité intérieure die Führerrolle zuerkennt und sie zum alleinigen Richter macht. Doch scheinen die Gegenüberstellung mit dem Glauben wenige Zeilen später und auch die weiteren angeführten unzweideutigen Stellen die obige Darstellung völlig zu rechtfertigen.

Dieselbe Mannigfaltigkeit der Anschauungen, die wir bei der Frage nach dem subjektiven Ausgang des Forschens von Malebranche vernehmen, finden wir, wenn wir nun nach dem objektiven Verhältnis von Glauben und Wissen fragen.

4. Das objektive Verhältnis von Glauben und Wissen.

a) Betrachten wir zunächst, welche Aufgaben und welchen Wert Malebranche der Betätigung der Vernunft zuweist. Wie vorher gehen wir aus von den Stellen, die sie selbständig und hoch einschätzen und von grundlegender Bedeutung sein lassen für den Glauben; dann folgen die einschränkenden Äußerungen, die sie nur in enger Beziehung zum Glauben gelten lassen, dem sie dienen soll; und weitere Betrachtungen werden endlich zeigen, wie auch diese ihre Aufgabe noch weiter eingeschränkt wird und wie sie zuletzt es selbst begründen muß, daß man sich von ihr ab und der Autorität und dem Glauben zuwenden soll.

α) Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1. Tim. 2, 4). Zwei Wege führen dazu: celle de l'examen ou celle de l'autorité. Diese Nebeneinanderstellung zeigt beide als gleichberechtigt und jeden für sich als genügend. Vorsichtig sagt er es auch positiv: la voie de l'examen répond peut-être à la volonté que Dieu a de sauver les savants (Entr. XIII, 10, 237). Wenn nun auch vom Gesichtspunkt der allgemeinen Vorsehung aus, die alle Menschen, die Weisen und die Einfältigen retten will, der Weg der Vernunftbetätigung ungenügend erscheint: es bleibt bestehen, daß für den Menschen, wie er sein soll, die Ver-

nunft genügt, um ihm die höchste und volle Wahrheit mitzuteilen. Es ist dies das Höchste, was Malebranche von ihr aussagen konnte: Die Vernunft, das Erkennen kann den Menschen zum Heile führen, bringt ihn zum être sauvé. Sie vermag es, weil sie das, was wir von der höchsten Wahrheit durch den Glauben wissen, auf eigenem Wege entdeckt. Durch sie erkennt man deutlich nicht nur den Verderb der Natur und die Notwendigkeit eines Mittlers, zwei wichtige Prinzipien des Glaubens, sondern auch noch eine unbegrenzte Zahl anderer Wahrheiten, die von grundlegender Bedeutung für Religion und Moral sind (Entr. IV, 22, 63). Besonders gilt das für die Moral. Der Glaube lehrt für sie seine Wahrheiten auf dem abgekürzten Wege der Autorität ja sehr bequem; aber das ist nicht das Höchste, dadurch erhalten wir keine intelligence. Die ist erst Frucht und Lohn anstrengender Geistesarbeit. Sie hat aus der Idee des höchsten Wesens vernünftig dessen ethische Vollkommenheiten abzuleiten, und es gibt keine bessere Beschäftigung als die méditation des perfections divines, um an ihnen unser sittliches Leben zu orientieren. Denn das entspricht unserem Wesen als créatures raisonnables (Entr. VII, 16, 115).

Das Übergewicht des Wissens zeigt sich auch darin, daß letzten Grundes die certitude de la foi von einem vernünftigen Prinzip abhängt, nämlich von dem, daß aus Gottes Wesen seine Wahrhaftigkeit folgt. Die Existenz eines Gottes und die Unfehlbarkeit der göttlichen Autorität sind viel mehr Gegenstände des natürlichen Erkennens, als Glaubenssätze (Rech. VI, VI, 546). Unser Glaube ist also völlig vernünftig in seinen letzten Prinzipien, er verdankt son établissement à la droite raison (Entr. XIV, 3, 249); ein Gedanke, den man formal ähnlich in der Forderung Anselms, vor dem Glauben die Offenbarungstatsachen vernünftig zu erkennen, und ebenso in den thomistischen Aufstellungen über die praeambula fidei wiederfindet (cf. Verweyen 24; 43). Ein guter Philosoph muß man freilich sein, um die Glaubenswahrheiten auch vernünftig begreifen zu können. Aber einem solchen gilt auch der Satz: je stärker man in den wahren Prinzipien der Metaphysik ist, desto fester steht man in den Wahrheiten der Religion (Entr. VI, 1, 84). Die „Frommen" verkennen so oft den Wert wissenschaftlichen Erkennens. Man muß notwendigerweise einige metaphysische Wahrheiten beherrschen. Da-

zu gehört unbedingt das Wissen von dem letzten Grunde aller Dinge, von der Existenz Gottes. Denn die Glaubensgewißheit hängt ab von dem Wissen, das die Vernunft uns von dem Dasein Gottes gibt. Die Abhängigkeit aller Dinge von Gott, die Möglichkeit der Unterscheidung des Wahren vom Falschen, der Dualismus von esprit und corps mit allen seinen Folgerungen, zu denen die Unsterblichkeit der Seele gehört, all das kann und muß mit certitude erkannt werden (Rech. IV, VI, 2, 319—320). Eine Gewißheit gibt ja auch der Glaube. Aber die Glaubensgewißheit überführt den Geist nur sans l'éclairer, ist also unbefriedigend, und an ihre Stelle soll treten das connaître par la raison avec évidence, ein Gedanke, wie ihn etwa Lessing in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" aufstellte und wie er in ältester Form in der alexandrinischen Theologie vorliegt und auch von Abaelard vertreten wurde (Verweyen 28). Daß Malebranche sich der Gefahr bewußt war, in der er sich als Katholik bei diesen Gedanken bewegte, zeigt der Ausdruck an dieser Stelle, durch den er dem Glauben eine entière certitude zuschreibt und diese doch in demselben Satze überhöht durch das aufgehellte Wissen (Rech. VI, VI, 552).

Diese ganze Hochschätzung der Vernunft entspricht unserem Wesen, wie es ist und wie es immer mehr werden soll. Wir sind essentiellement raisonnables, und jede Akkommodation der souveraine raison an unseren Geist dient dazu, uns plus raisonnables zu machen.

Entsprechend also der früher dargestellten Forderung an den Philosophen, nur mit seiner Vernunft zu arbeiten und von ihr nach dem Prinzip der Evidenz auszugehen, finden wir auch hier einen Primat der Vernunft gelehrt, der ihre Erkenntnisfähigkeit bis zum heilsnotwendigen Besitz der Wahrheit ausdehnt und den Glauben dadurch, daß sie ihn begründet und begreift, unter sich stellt. Im Anschluß an die vermittelnde Anschauung, die den Philosophen gleichmäßig von der Vernunft und der Autorität ausgehen läßt, verläuft bei der Definierung von Aufgabe und Wert der Vernunft auch eine vermittelnde Linie bei Malebranche, die den Glauben zwar voraussetzt, ihn aber doch, soweit möglich, vernünftig zu begreifen und zu rationalisieren sucht. Auch diese Linie weist noch verschiedene Schattierungen auf, indem manchmal die Rationalisierung des gegebenen Glaubensinhaltes als etwas recht Wesent-

liches und Nützliches erscheint, dann aber wieder als weniger wertvoll eingeschätzt wird.

β) Der Glaube ist durchaus nicht da, um denen, die es können, die Mühe des Nachdenkens zu ersparen. Gerade dieses will er hervorrufen, er ist uns gegeben, um uns zur Einsicht in die Wahrheiten zu führen, die er uns bietet (Entr. VI, 1, 84). Wie Anselm es als Zeichen von Pflichtvergessenheit auffaßt, wenn man nicht nach Begreifen des Geglaubten strebt (Cur Deus homo I, c. 2, cf. Verweyen, S. 25), so hält Malebranche es für den besten Gebrauch, den wir von unserem Geiste machen können, wenn wir versuchen d'acquérir l'intelligence des verités, que nous croyons par la foi et de tout ce qui va à les confirmer (Entr. V, 13, 84). Das freie, wissenschaftliche Forschen wird hier zum chercher de bonnes preuves des dogmes reçus (Entr. XIV, 13, 263). Diese Beweise müssen in den einfachsten und klarsten Prinzipien, welche die Vernunft uns zu bieten vermag, gefunden werden. So kommt es zu dem, das mittelalterliche Denken charakterisierenden Verhältnis: philosophia ancilla theologiae, das wir zuerst bei Petrus Damiani ausgesprochen finden (Verweyen, S. 22). Il faut faire servir la métaphysique à la réligion; und dieser Weg ist der beste, um den Gegensatz zu versöhnen, der sich findet zwischen der soumission à l'autorité de l'Eglise und unserer qualité de raisonnables (Entr. XIV, 13, 264). Einen besonders großen Wert hat diese Umwandlung von Glauben in Wissen gegenüber Ungläubigen. Der Gläubige selbst würde den Schaden haben und als brute verschrieen werden, wenn er den Gebrauch der Vernunft jenen allein überließe. Eine mächtige Waffe aber wird sie in seiner Hand, um sich zum maître des esprits zu machen (Entr. XIV, 13, 264). Dabei muß im Auge behalten werden, daß der Glaube doch nicht von seinen Vernunftbeweisen abhängt und sich im letzten Grunde auf die wunderbezeugte göttliche Autorität stützt. Aber wenn man Leuten gegenübersteht, die an diese Wunder nicht glauben, wie Malebranche es bei der Unterhaltung mit dem chinesichen Philosophen von diesem annimmt, so greift er eben zu den raisonnements humains, um ihn zu überführen (Entr. Chrét. chin., S. 456); ein Verfahren übrigens, das er gelegentlich auch gerade Ungläubigen gegenüber scharf verwerfen kann. In dem hier behandelten Sinne war es schon bei Albertus Magnus propter contradictionem infidelium convincendam emp-

fohlen (Summa th. I, tr. 3, 15 m. 3 art. 2, cf. Verweyen, S. 39) und bei Thomas mit der stark an Malebranches spätere Äußerungen (cf. S. 36) anklingenden Mahnung versehen, dem Gegner „die innere Widerspruchslosigkeit der betreffenden Dogmen darzutun", aber die weitere Stützung derselben durch vernünftige Analogien in der Natur nicht als Beweise auszugeben, da deren Schwäche den Gegner nur abschrecken würde (Verweyen, S. 48—49).

Der Freude des Philosophen, der als Christ unter dem Zwang eines unkritischen Annehmens von Wahrheiten steht und dann doch entdeckt, daß diese Wahrheiten vernünftig sind, gibt Malebranche oft Ausdruck. Es gibt keine solidere Freude, als die, welche das vernünftige Begreifen von Glaubenswahrheiten bereitet (Entr. XIV, 13, 263). Keine Entdeckung kommt jener gleich (Entr. VI, 2, 84), kein Philosoph kann seine Zeit nützlicher anwenden.

Daß die Methode der Umsetzung von Glauben in Wissen ein wichtiger Faktor für die Beurteilung der Richtigkeit eines solchen Verfahrens überhaupt ist, leuchtet ein. Wir werden sehen, wie gerade sie Bahn macht für die dritte Ansicht Malebranches, welche die Autorität endgültig über die Vernunft stellt.

γ) Malebranche macht den Versuch, darzustellen, wie dieser Übergang von Glaubens- in Vernunftwahrheiten vor sich geht. Seine Methode beginnt mit einer ernsten Aufmerksamkeit auf das, was autoritativ leitet, und das, was Einsicht verschafft, und scheidet so scharf zwischen den dogmes de la foi und den preuves und explications, die man für sie geben kann. Die Dogmen findet man am besten in den Entscheidungen der großen Konzilien, welche die eigentliche Dogmenquelle, die Schrift, allein maßgebend interpretieren. Will man nun eines dieser Dogmen mit der Vernunft in Einklang bringen, so bedient man sich desselben Verfahrens, das der Physiker anwendet. Auch der hat zweierlei zu versöhnen: Die sich ihm mit autoritativer Gewalt aufdrängenden Erfahrungstatsachen und die Vernunft. Der uns modern anmutende Satz, der Naturwissenschaftler müsse mit den Mitteln der Erfahrung und des Denkens arbeiten, hat bei Malebranche einen ganz anderen Sinn. Die raison ist ihm nicht das rein formale Werkzeug, das die Erfahrungstatsachen bearbeitet und aus ihnen die allgemeinen Sätze ableitet, sondern eine inhaltlich schon bestimmte Reihe von Begriffen und all-

gemeinen Wahrheiten, die nun mit den Erfahrungstatsachen in Einklang gebracht werden müssen. Wie das beim Naturforscher geschieht, gibt Malebranche nicht an. Analog bilden für den Philosophen die autoritativen Dogmen das Tatsachenmaterial der Erfahrung. Wenn nun der Fall eintritt, daß darin etwas der Vernunft widerstreitet, so prüft man genau, woran das liegt, und findet: Der Widerspruch kann nur in meinem eigenen Geiste liegen, weil ja Glauben und Wissen einander nicht widersprechen können. So findet man dann durch eine attention alternative für die Ideen, die einen aufklären, und die Dogmen, die einen leiten, das Mittel de passer de la foi à l'intelligence. Man findet es, wie Malebranche selbst zugeben muß, sans autre méthode, obwohl er doch gerade den Versuch gemacht hat, seine Methode zu zeigen und an dem Beispiel des Naturwissenschaftlers zu erläutern. Die Folge dieser Methodenlosigkeit ist natürlich die, daß, wenn sich nun selbst durch die eifrigste Aufmerksamkeit ein Widerspruch zwischen Dogma und Vernunft nicht lösen läßt, ein Mißtrauen gegen die eigene Vernunft zugunsten der Autorität eintritt, ein Überzeugtsein von der faiblesse de mon esprit, eine perpétuelle défiance de moi-même und die Erkenntnis des besoin extrème d'une autorité. Wohl an keiner Stelle zeigt sich klarer als hier die Unmöglichkeit, von einer Stellung aus, die respect pour la raison und soumission à l'autorité vereinigt, das Problem von Glauben und Wissen zu lösen ohne endlich doch in das augustinisch-anselmische Credo ut intelligam zu verfallen (Entr. XIV, 4, S. 250—251).

Aus solchen Stimmungen aber erklärt es sich, daß Malebranche ganz im Gegensatz zu seinen früheren Äußerungen über die Notwendigkeit des Vernunftgebrauches in der Religion und über die Befriedigung, die er gewährt, auch sagen kann: Il n'est pas necessaire que nous sachions exactément les raisons de notre foi, que la métaphysique nous peut fournir (Entr. XIV, 13, 264), daß ihm der Weg, der doch nach anderen Äußerungen die zwei Hauptprinzipien und noch eine Unmenge anderer verités essentielles für die Religion erschließt (Entr. IV, 22, 63), als fort pénible und nur questions de peu d'usage lösend erscheint (Rech. VI, VI, 606—607).

Noch ein anderer Grund kommt hinzu, der bei Malebranche neben der ersten rationalen und der zweiten vermittelnden Linie

auch noch die dritte mit radikaler Glaubensherrschaft erscheinen läßt. Es ist nämlich nicht bei allen Dogmen möglich, sie rational zu erklären. Zunächst können schon in der Moral die Menschen nicht alle Regeln aus eigenen Kräften auffinden, die heilsnotwendig sind (Rech. VI, VI, 551). Aber auch allgemein ist es gerade ein Charakteristikum der Häretiker, daß sie nicht scheiden zwischen rationalen und suprarationalen Wahrheiten, zwischen solchen, que l'on ne peut découvrir que par le travail de l'attention, und den dogmes de la foi (Entr. XIII, 12, 244). Die Bezeichnung nur der suprarationalen Wahrheiten schlechthin als dogmes de la foi, qui ne s'apprennent point par la spéculation, während die rationalen zum natürlichen Wissen gerechnet werden, erinnert an die thomistischen Gedanken von den praeambula fidei, die einem natürlichen Wissen zugänglich sind, freilich je nach der Fassungskraft des einzelnen.

Es gibt also eine Reihe von religiösen Wahrheiten, die ne sont point soumis à la raison. Es sind Mysterien, der Vernunft weit überlegen, die sich nicht auf raisons und explications humaines stützen, sondern allein auf die Autorität des geschriebenen und ungeschriebenen Wortes Gottes, d. h. die Tradition (Rech. III, I, 2, 225), die Malebranche durchaus übereinstimmend mit dem Kanon des Vincentius von Lerinum (Commonitorium 22) definiert als ce que tout le monde croit, ce que l'on a toujours cru, qu'il faudra croire éternellement (Entr. XIII, 12, 245).

Während auf der mittleren Linie Malebranche den Vernunftbeweis für die Wahrheiten des Glaubens gerade den Ketzern gegenüber für sehr angebracht und notwendig hielt, findet er den Versuch eines solchen bei den suprarationalen Wahrheiten höchst gefährlich. Darin besteht gerade die Verwerflichkeit der sozinianischen und calvinistischen Häretiker, daß jene die Lehre von der Trinität, diese die von der Transsubstantiation als widervernünftig bestreiten. Die Absicht der vernünftigen Begründung ist hier gut, aber die Schwäche der apologetischen Vernunftgründe gibt den Häretikern nur Gelegenheit de tourner en raillerie les mystères les plus sacrés de notre réligion (Rech. III, I, 2, 225). Und dieser Gedanke bewegt Malebranche so sehr, daß er es jetzt auch nicht einmal immer für angebracht hält, bei den „rationalen Glaubenswahrheiten" sich der

arguments incertains tirés de la philosophie den Ketzern gegenüber zu bedienen. Denn wenn diese einmal von der Vernunftbestätigung und Evidenz in solchen Fragen gekostet haben, wollen sie sich den Mysterien der Tradition und Autorität nicht mehr unterwerfen. Lieber von vornherien am Wissen und den Vernunftkräften verzweifeln lassen, durch Erkenntnis der faiblesse und limitation unseres Geistes zum völligen intellektuellen Pessimismus führen, als durch Überschätzung der Vernunft dem Glauben schaden (Rech. III, I, 2, 227).

Selbst vor dem tertullianischen Credo quia absurdum (das sich übrigens in dieser Form in Tertullians Werken nicht nachweisen läßt, dem Sinne nach aber sich in De carne Christi V findet) schreckt Malebranche auf dieser Linie nicht zurück. Gerade weil sich die übervernünftigen und unvernünftigen Glaubenswahrheiten durchgesetzt haben, müssen sie wahr sein. Ihre Unverständlichkeit beweist ihre Wahrheit. Weil aber selbst dieser Beweis, daß tels et tels mystères ne peuvent être des inventions de l'esprit humain, der Vernunft entstammt, ist ihm das Glauben an jene Mysterien nur auf die Autorität hin vorzuziehen (Entr. XIV, 1 u. 2, 246—248).

Zu den vernünftig begreifbaren Glaubenswahrheiten rechnet Malebranche das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Verkehrung der natürlichen Verhältnisse durch den Sündenfall, die Erbsünde und die Notwendigkeit der Gnade. Von diesen galt besonders das Dogma von der Existenz Gottes den meisten Scholastikern, vor allem Thomas, als beweisbar[1]). Zu den übervernünftigen gehört die Trinität, die schon Anselmus und Thomas so beurteilten (Verweyen S. 25, 36[1], 48), ferner die Realpräsenz des Leibes Christi in der Eucharistie und die Willensfreiheit, die im Mittelalter durchweg als Gegenstand natürlicher Beweisbarkeit gilt[2]).

Hatte er früher die ersteren vérités essentielles genannt, die man unbedingt kennen müsse, um der certitude de la foi willen, so

---

[1]) In voller Übereinstimmung mit dem Concilium Vaticanum, das in der bei der III sessio festgestellten Constitutio dogmatica de fide sagt: Sancta mater ecclesia tenet et docet, Deum ... naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse. Granderath, Geschichte des vat. Konzils II, S. 492—493, 1903.

[2]) Cf. Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik.

bezeichnet er jetzt gerade die mystères incompréhensibles, für die man keine klaren und evidenten Gründe anführen kann und an denen die Vernunft sich stoßen muß, als principaux articles de notre foi.

Zu den vernünftig begreifbaren Glaubenswahrheiten gehört auch die Autorität der Kirche, deren hohe Einschätzung die dritte gläubig-radikale Anschauungsreihe des Malebranche charakterisiert. Verschiedene Überlegungen führen dazu.

Wir können in Dingen der heilsnotwendigen Wahrheiten mit der Vernunft allein oft nicht zu befriedigenden Resultaten kommen, weil wir hier nicht mit geometrischer Exaktheit prüfen können. Oft mangelt die Zeit, der Verstand versagt; kurz, alle möglichen Hindernisse zeigen uns, daß die Menschen eine Autorität nötig haben, die sie die notwendigen, sie zu ihrem Endzweck führenden Wahrheiten lehrt. Zweifel hieran ist imprudent und déraisonnable (Entr. VI, 8, 92). Alles wesentlich thomistische Argumente, mit denen jener die Notwendigkeit einer Offenbarung gegenüber dem natürlichen Erkennen nachzuweisen sucht (Verweyen, S. 37).

Ein anderer Grund findet sich in der Notwendigkeit einer einheitlichen Schriftauslegung. Die Vernunft genügt nicht, um stets den wahren Sinn einer Stelle zu eruieren. Nur eine autoritative kirchliche Auslegung kann hier hindern, qu'on ne s'égare. Augustin hat mit Recht gesagt, daß er sans l'Église ne croirait pas à l'Évangile. Es ist interessant zu sehen, wie weit Malebranche die Skepsis treibt, um sich nachher desto fester an die Autorität zu klammern. Nicht nur für die Einfältigen bleibt es unbewiesen, daß die biblischen Bücher von den Verfassern stammen, deren Namen sie tragen, und daß sie nicht in den wichtigsten Dingen verderbt sind; er ist sogar im Zweifel, si les savants en ont des preuves bien sûres (Entr. XIII, 11, 12, 238—240). Sogar die der Autorität so entgegengesetzten Ergebnisse der Textkritik, wie Malebranche sie wohl bei einem Richard Simon und Spinoza sah, werden hier geschickt zur Stützung derselben verwertet.

Wie ferner einem Ding alle die Prädikate zukommen, die mit voller Evidenz aus seiner Idee geschlossen werden können, so ist auch die Infallibilität erschließbar und abzuleiten aus der Idee einer société divine (Rech. III, I, 2 , 227). Aus alledem folgt: le bon sens veut qu'on croie l'Eglise infallible. Blind muß man sich

ihrer Autorität überlassen, aber nur weil die Vernunft zeigt, daß darin keine Gefahr liegt (Entr. XIV, 3, 249). Man sieht hier, wie Malebranche die Heteronomie in Dingen des Glaubens und der Moral unangenehm empfindet und in Autonomie zu verwandeln sucht. Dabei bringt er es, wie nach seiner Stellung zur Autorität nicht anders zu erwarten, nur zu einer autonomen Anerkennung der Heteronomie. Übrigens wieder ein Verfahren, das seine Parallele deutlich in der Scholastik hat, wenn z. B. Scotus Erigena die autoritas durch die vera ratio approbiert haben will oder sie bezeichnet als eine veritas rationis virtute reperta (De. div. nat. I, C 3', I, 71; Verweyen, S. 20).

b) Für das Wissen und die Vernunft, ihre Aufgaben und ihren Wert sind im vorigen die drei Anschauungen des Malebranche dargestellt worden, wie sie einmal die Superiorität, dann die Inferiorität derselben gegenüber dem Glauben behaupten und in einem Vermittlungsvorschlag beide nebeneinander bestehen lassen wollen. Bei der nun folgenden Darstellung des Glaubens und seiner Aufgaben bedarf es dieser Dreiteilung nicht mehr. Denn was Malebranche negativ durch hohe Wertung des Wissens über die Bedeutungslosigkeit des Glaubens sagt, hat er begreiflicherweise positiv nie ausgesprochen. Die Höherstellung des Glaubens aber ist in dem letzten Abschnitt genügend hervorgetreten. Es handelt sich also im folgenden noch darum, festzustellen, welche Aufgaben dem Glauben zufallen, wenn er neben der Funktion des Erkennens arbeitet.

Bei dem Aufbau seines Systems kommt Malebranche an einen Punkt, wo er die allgemeinsten Prinzipien und Grundwahrheiten aufgestellt hat und besonders des Prinzips der Evidenz, von der die uns aufklärenden Ideen begleitet sein müssen, gewiß geworden ist. Es ergibt sich nun für ihn die Frage: Wohin geht der Weg der Forschung jetzt? Es genügt ja nicht, nur immer neue Wahrheiten zu entdecken, wenn es nicht auch zugleich die fruchtbarsten sind, die uns unserem Ziel der Vollendung zuführen. Gingen wir nach dem Grade von Klarheit und Evidenz, den die Einzelwissenschaften aufweisen, so kämen wir auf die Arithmetik als die wichtigste Wissenschaft. Ließen wir uns nur von unserem inneren Drang nach Erkenntnis leiten, so würden wir uns nur mit Fragen nach Gott und Welt, Moral und Physik beschäftigen; aber diese finden wir voll

der undurchdringlichsten Schwierigkeiten. So schwanken wir zwischen der facilité der einen und der utilité der anderen. Nur einen Wegweiser gibt es in dieser choix des sciences: den Glauben. Seine Wahrheiten sollen wir einsehen, denn ihre Nützlichkeit übertrifft die Kenntnis aller anderen Wissenschaften. Nur der Glaube bewahrt uns das Augenmaß für das wirklich Bleibende und Wertvolle und verhindert, daß wir etwa die schwierigsten algebraischen Gleichungen lösen, aber den Beweis für das Dasein Gottes nicht führen können. So ist uns der Glaube gegeben pour régler sur elle toutes les démarches de notre esprit (Entr. V, 13, 80; VI, 1, 81—84).

Das ist aber nicht der einzige Dienst, den der Glaube dem Erkennen leistet, daß er bei der Wahl der Wissenschaften normgebend ist; an vielen, vielleicht den wichtigsten Stellen würde der Philosoph ohne ihn in den Problemen, die sich ihm aufdrängen, stecken bleiben. Auf die Frage: Warum hat Gott so grundverschiedene Dinge wie Leib und Geist im Menschen zusammengefügt? antwortet Malebranche, daß die Gründe dafür der Philosophie bisher unbekannt sind, und daß selbst die Religion sie uns vielleicht nicht lehrt (Entr. IV, 12, 55). Dieser Aussage liegt als Voraussetzung zugrunde, daß eben in vielen Fällen die Religion uns Aufschlüsse gibt, wenn die Vernunft versagt. Eine Reihe von Beispielen beweist das.

Aus der Idee Gottes als des vollkommenen, unendlichen Wesens folgt, daß seine Schöpfung, die seinen Charakter tragen muß, auch unendlich ist. Wir können mit der Vernunft nicht erkennen, wodurch die Welt auf die Höhe Gottes gehoben wird. Der Glaube aber sagt es: par l'union d'une personne divine, durch die Vermenschlichung Gottes, die eine Vergöttlichung der Welt im Gefolge hat. Nur ein avoir recours aux vérités de la foi kann uns so tirer d'affaire, nur er läßt uns trouver le dénouement de mille et mille difficultés (Entr. IX, 5, 143).

So auch bei der Frage: Wie vereint sich der Sündenfall, der einen Verderb der göttlichen Weltschöpfung darstellt, mit Gottes Weisheit und Allmacht? Auch hier antwortet der Glaube, daß schon vor der Weltschöpfung Gottes höchstes Ziel seine Inkarnierung in Christus war, und daß die Verschlechterung der Welt, die eine Rekonstruierung durch einen Gottmenschen verlangte, dazu die notwendige Voraussetzung bildete (Entr. IX, 6, 145).

Ein anderes, der Vernunft unlösbares Problem ist der Widerspruch, der sich in der Vorsehung findet: Mit der Erfahrung nehmen wir wahr, daß der Geist vom Körper abhängig ist, indem man z. B. bei einer Verletzung sich mehr kümmert um seinen gestochenen Finger, als um sein wahres Heil. Die Vernunft dagegen lehrt uns mit Evidenz, daß der Geist vom Körper völlig unabhängig, ja ihm weit überlegen ist. Auch dieser Widerspruch löst sich durch den Glauben, der den jetzigen Zustand als einen abnormen, durch den Sündenfall hervorgerufenen erkennen läßt. Zwar erkennen wir das auch mit den Mitteln der Vernunft. Was aber ohne die Autorität des Glaubens auf Zweifeln und unsicheren Vermutungen beruhte, ist durch sie Überzeugtsein und Sicherheit geworden, so daß auch hier der Schluß lautet: Die Philosophen sind der Religion zu Dank verpflichtet. Denn nur sie kann sie aus ihrer Hilflosigkeit retten (Entr. IV, 16, 59—60).

Ein anderes Mal handelt es sich um die Frage, ob den Körpern Realität zukomme. Die Vernunft sagt, daß Gott uns die sentiments von den Körpern gibt. Gott ist wahrhaftig. Also täuscht er nicht, und die Körper existieren. Aber die Erfahrung lehrt uns, daß wir oft Wahrnehmungen von Körpern haben, die sicher nicht existieren. Wir empfinden Schmerzen in einem abgeschnittenen Gliede, sehen im Traume Körper und finden Körpervorstellungen bei Wahnsinnigen. Nun sagt uns freilich die Vernunft — die allerdings nach dem vorigen Beispiel auch schon vom Glauben erleuchtet ist —, daß wir nicht mehr im normalen Zustande sind und derartige Widersprüche zwischen raison und expérience von der Verwirrung kommen, die der Sündenfall unter unseren Fähigkeiten und Ideen anrichtete. Das alles ist noch kein exakter Beweis. Den liefert erst der Glaube. Der sagt, daß Gott Himmel und Erde und damit die Körper erschaffen hat, und in der Schrift finden wir die Realität von Tausenden und Abertausenden von Kreaturen bezeugt. Was der Vernunft nur arbitraire erschien, ist démontré en toute rigueur, wenn wir den Glauben voraussetzen. Den Glauben freilich nimmt Malebranche an sans avoir besoin de preuve démonstrative en toute rigueur und zeigt so klar, wie seine Lösung die Schwierigkeit nur zurückverschiebt, ohne sie zu lösen (Entr. VI, 4—8; 87—92).

Bei der Betrachtung der Wunder zeigt sich die Glaubenshilfe für den Philosophen darin, daß erst dieser die Tatsächlichkeit von

Wundern lehrt, während die Vernunft nur die Möglichkeit solcher aus der Idee Gottes ableiten konnte.

Von den fünf allgemeinen Gesetzen, durch die Gott den Lauf der Vorsehung lenkt, werden drei durch die Vernunft erkannt: Das Gesetz der okkasionellen Ursachen bei Körpern untereinander, das reziproke Verhältnis der okkasionellen Ursachen zwischen Körper und Geist und die Verbindung unseres Geistes mit Gott, der Universalvernunft, die durch unsere Aufmerksamkeit als okkasionelle Ursache unser Erkennen ermöglicht. Die zwei anderen Gesetze bietet die Autorität der Schrift: Das Gesetz, durch welches Gott der höheren Natur Gewalt über die niedrigere Substanz verleiht, und jenes, welches Christus seine Allmacht zuerteilte. Also auch hier die Erkenntnis, daß die Vernunft ohne Hilfe des Glaubens nicht auskommt.

Es zeigt sich, daß das Gut, durch welches der Glaube der Philosophie aushilft, im wesentlichen dem soteriologischen Dogmenkreis entstammt. Das ist eine natürliche Erscheinung: In den „zufälligen Geschichtswahrheiten" der Heilstatsachen hat für jede rechtgläubige Theologie das irrationale Element gesteckt.

Die eben dargestellte Aufgabe des Glaubens, dem Philosophen auf alle Weise zu helfen und seinen Weg zu weisen, beschließt in sich als Selbstverständlichkeit die Forderung, daß der Philosoph arbeiten solle, tendiert aber durch Betonung der Insuffizienz dieses Strebens stark auf eine Tieferstellung desselben eben gegenüber dem Glauben. Diese Unsicherheit entspricht dem Charakter des Vermittlungsversuches, auf den schon vorher hingewiesen wurde.

5. Die Stellung der Philosophie, der Metaphysik und der anderen Wissenschaften.

Abschließend möge noch kurz dargestellt werden, was Malebranche unter den Wissenschaften der Philosophie und Metaphysik versteht, und welche Stellung er den anderen Wissenschaften zuweist.

Die Wahrheiten der Metaphysik sind solche, die eine Beziehung zu Gott haben (Entr. IX, 6, 145). Damit wäre die Aufgabe der Metaphysik die, Einsicht in die auf Gott bezogenen, d. h. die religiösen Wahrheiten zu bringen.[1]) So ist die Metaphysik die Dienerin der

[1]) Cf. Aristoteles Metaphysik, übersetzt v. A. Lasson, Jena 1907, S. 11, lib. A, und Thomas, „Contra gentiles" (Kap. Iff.).

Religion (Entr. XIV, 13, 264). Wenn Malebranche ihren gewöhnlichen Umfang an anderen Orten dahin erweitern will, daß sie die allgemeinen Wahrheiten eruieren soll, die dann den Einzelwissenschaften als Prinzipien dienen (Entr. VI, 2, 84), so handelt es sich bei diesen allgemeinen Wahrheiten eben auch um vernünftig begriffene Glaubensgrundsätze, wie sie vor allem aus der universalen Kausalität Gottes und seiner Eigenschaften folgen. Daß dem Metaphysiker ein höherer Grad von Glaubensfestigkeit zuerkannt werden muß, als dem nur Gläubigen, wird von Malebranche nur auf der rationalistischen Linie behauptet. Die Wertung der Metaphysik schwankt mit der Wertung von Glauben und Wissen.

Die Ausdrücke: Metaphysik und Philosophie werden oft promiscue gebraucht. Zu einer einheitlichen Terminologie hat es Malebranche hier nciht gebracht. Doch kann man annehmen, daß da, wo er vom Philosophieren als Begreifenwollen der Glaubenswahrheiten spricht, die Metaphysik gemeint ist. Sonst ist die Metaphysik ein Teil der Philosophie, und zwar der einzige, welcher der Religion nützlich sein kann.

Die Einschätzung der anderen Wissenschaften ist eine ziemlich tiefe. Sie sind, wie z. B. Mathematik und Physik, vom Glauben unabhängig und stützen sich in dem früher besprochenen Sinne auf Erfahrung und Vernunft (Entr. IX, 6, 145). Diese beiden sind auch die wichtigsten, freilich nur, weil sie eine Beziehung zu Gott und der Religion haben und dem übernatürlichen Zweck der Menschen dienen. Die Naturerkenntnis läßt uns Gottes Allmacht, Größe und Weisheit bewundern. Der Zweck der Schöpfung des Universums ist sogar der, daß wir durch seine Betrachtung zu Gott geführt werden. Der Wert der Mathematik besteht in der formalen Schulung unseres Geistes, die uns von den falschen Wahrnehmungen unserer Sinne ablenkt und durch ihre Evidenz das Scheidungsvermögen zwischen wahr und falsch stärkt (Rech. IV, IV, 2, 320). Ein selbständiger Wert kommt ihnen nicht zu. Wiederum eine nach Art der Scholastik einseitig theologisch orientierte Wertung, die um so mehr Verwunderung erregen muß bei einem Manne, der, wie Buchenau[1]) mit Recht bemerkt, im Zusammenhang mit den gesamten mathematisch natur-

[1]) Buchenau, Über M.s Lehre von der Wahrheit. Archiv f. d. Gesch. d. Philos., Bd. 23, Heft II, S. 147—148 (1910).

wissenschaftlichen Problemen seiner Zeit gestanden hat. Eben dieser Umstand rechtfertigt zwar nicht, aber erklärt doch den von Buchenau a. a. O. getadelten Sachverhalt, daß man sich bei der Erforschung der Philosophie Malebranches „an den Metaphysiker gehalten und den Gelehrten vernachlässigt habe".

Noch geringer ist der Wert der Astronomie, der Sprachwissenschaften und der Geschichte. Verglichen mit der wirklich und allein nützlichen Wissenschaft der Metaphysik sind sie unwesentlich und können nur von ihr ablenken (Entr. V, 13, 80—81). Sie schmeicheln einem verkehrten Wissensstolz (Rech. IV, VII, 323ff.). La noblesse d'une science se tire de la noblesse de son objet! [1]) Nach diesem Prinzip muß alles zurücktreten hinter der Wissenschaft, die des Menschen und der Welt Beziehungen zu Gott behandelt.

6. Zusammenfassung und Beurteilung.

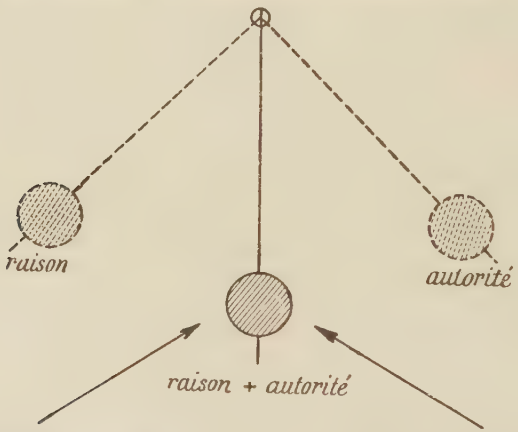
Die Mannigfaltigkeit und Wandelbarkeit der im Vorhergehenden dargestellten Anschauungen des Malebranche von dem Problem von Glauben und Wissen ist groß. Die Gegensätze zwischen den einzelnen Äußerungen sind so stark, daß man versucht sein möchte, an eine Entwicklung Malebranches von der einen zur anderen Seite zu glauben. Das verbietet aber nicht nur der Umstand, daß seine übrigen philosophischen Anschauungen unverändert geblieben sind, sondern auch das aus zeitlich auseinanderliegenden Schriften, wie der Recherche de la vérité (1674) und den Entretiens sur la métaphysique (1688) gleichmäßig zusammengetragene übereinstimmende Material.

Es ist eine schwierige Aufgabe, nun festzustellen, welche eigentlich die Grundanschauung des Malebranche war; denn für alle Nuancen finden sich bei ihm Aussprüche von solch apodiktischem Charakter, daß man einen Widerspruch gegen sie aus demselben Munde für fast unmöglich halten sollte. Man hat von Malebranche den Eindruck, daß er, von tiefgefühltem Wissensdrang beseelt, nie vom Gebrauch der Vernunft ablassen würde; daß aber andererseits vor seiner brennenden Heilssehnsucht alle Mittel zu ihrer Erfüllung ihm recht sind, seien es auch die des blinden Glaubens auf Kosten der Vernunft. Die Versöhnung für diese „zwei Seelen" glaubt Male-

[1]) Cf. Aristoteles' Metaphysik, lib. A, Lasson S. 11.

branche gefunden zu haben, indem er soumis à l'autorité de l'Eglise und zugleich prêt de se rendre à la raison bleibt. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir dies als die eigentliche Grundstellung ansehen. In welche Schwierigkeiten er dabei gerät und wie alles zuletzt auf die Höherstellung eines von beiden und die Unterdrückung des anderen hinausgehen mußte, hat die vorhergehende Darstellung gezeigt. Er selbst hat sich nicht endgültig entscheiden können, auf die eine oder andere Seite zu treten; und wenn, wie es scheint, der Hauptgrund dafür die Autorität der Kirche war, deren langgewöhntem Zwang er sich nicht mehr entziehen konnte, so liegt eine gewisse Tragik darin, daß trotz seiner großen Mühe, Kirche und Vernunft miteinander zu versöhnen, dieser Versuch in den Augen der Kirche gescheitert ist. Seine Schriften stehen zum Teil auf dem Index.[1])

Die folgende Skizze möge die Stellung des Malebranche zu unserem Problem verdeutlichen. In normalem Zustande weist der Pendel



Stoßkraft der theologischen Motive: Verdunkelung der Vernunft, Rettung der Einfältigen, der soteriologische Gedankenkreis.

Stoßkraft der rationalistischen Motive: Wissensdrang, Freude am Erkennen, Einsicht in die Richtigkeit und Notwendigkeit des cartesischen Evidenzprinzips.

[1]) Die Rech. de la vér. wurde erst in der latein. Übersetzung des Abbé Lenfant (Genua 1691) im Jahre 1700 verboten, vom Traité de la nature et de la grâce die 1. (1680) und 2. Ausgabe (1684) schon im Jahre 1690; außer weiteren Streitschriften und Briefen wurden endlich 1714 noch die Entretiens sur la métaphys. et sur la rel. und der Traité de morale zensuriert. Reusch, Der Index der verbotenen Bücher II, S. 602—603 (cf. Stöckl, M. W. u. W. VIII, S. 554).

seiner Anschauung auf den vermittelnden Weg. Die lebhafte Vergegenwärtigung gewisser Motive bringt ihn dann dazu, nach rechts oder links auszuschlagen.

So kommt Malebranche über die Lösungsversuche der Scholastik prinzipiell nicht hinaus. Mit dem Gedankengut und den Argumenten des Mittelalters stellt er dar und umschließt er die drei Lösungstypen jener Epoche. Vielleicht darf man gerade seine Unsicherheit und sein Schwanken als den charakteristischen Erfolg des Versuches ansehen, den Inhalt des mittelalterlichen Denkens in die Formen der neuen rationalen Forschungsmethoden zu gießen.

Es würde sich hier die dankenswerte Aufgabe eröffnen, die Buchenau[1]) schon für das Verhältnis des Malebranche zu Augustin als ungelöst bezeichnet, durch literarkritische Forschung festzustellen, ob diese Abhängigkeit des Malebranche von der Scholastik eine bewußte und direkte war, oder ob seine Übereinstimmung mit ihr der Ausdruck dafür ist, daß von denselben geistigen Voraussetzungen aus auch bei verschiedenen Menschen sich gleiche Folgerungen ergeben können. Immerhin scheint die direkte Abhängigkeit bei der Verbreitung der scholastischen Literatur in den Klöstern wahrscheinlich.

Wie dem aber auch sei: Die Bedeutung des Malebranche für das Problem von Glauben und Wissen ist eine negative. Das Mißlingen seines Versuches, Altes und Neues zu vereinigen, machte die Bahn frei für andere, aussichtsreichere Bestrebungen.

Kapitel II. Das Problem bei Pierre Poiret.

1. Poirets Leben, seine Werke und seine philosophische Entwicklung.

Wie die mittelalterliche Theologie neben der spekulativen eine starke mystische Richtung aufweist, die für die Entwicklung unseres Problems kräftige Anregungen gab (Verweyen, S. 58—61; 68—72), so läßt sich auch im 17. Jahrhundert und hier besonders unter Denkern, die von Descartes ihren Ausgang nahmen, eine Strömung feststellen, die jene je länger je mehr von den rationalistischen Grund-

[1]) Buchenau, Archiv f. d. Gesch. d. Phil. XXIII, Heft II (1910), S. 145 Anm.

sätzen ihres Meisters hinweg- und der Mystik in die Arme führte. Und wie im Mittelalter besonders die Vertreter der areopagitischen Mystik, die ja ein kompliziertes theologisch-philosophisches Weltsystem verlangte, so standen sie auch später durchaus nicht der Philosophie als solcher feindlich gegenüber, so heftig sie auch einzelne Philosophen und deren Systeme befehden mochten. Zu ihnen, die somit durchaus den Namen von Philosophen verdienen, gehört der scharfe Gegner der Jesuiten, Blaise Pascal (1623—1662) und Anton Arnauld (1612—1694), der Mitverfasser der Logique ou l'art de penser, wie denn überhaupt mystische Regungen in der auf Augustins Sünden- und Gnadenlehre zurückgehenden Jansenistenschule von Port Royal festzustellen sind. Auch die Frau von Guyon (1648—1717), die eine eigenartige Übertreibung der quietistischen Mystik darstellt, und ihr Verteidiger Fénélon (seit 1695 Erzbischof von Cambrai) mögen in diesem Zusammenhang genannt werden. Unter ihnen darf der wenig bekannte Pierre Poiret (1646—1719) seiner Fruchtbarkeit und Wirkung halber nicht übersehen werden. Seine vielgelesenen Werke und zum Teil mit Vorreden herausgegebenen Schriften französischer Mystiker und Pietisten des 17. Jahrhunderts wurden mehrfach aufgelegt und ins Deutsche, Französische und Holländische übersetzt. Ein vollständiges Verzeichnis der fast unabsehbaren Reihe dieser Schriften findet sich bei van der Aa, Biographisch Woordenboek 8, 114—115. Der Einfluß dieses einzigen Mystikers unter den französisch reformierten Theologen war besonders wirksam in den unkirchlich frommen Kreisen der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts am Niederrhein und in Holland[1]) und wirkt heute

[1]) Wie stark Poirets Einfluß gewesen ist, und wie sehr man ihn noch nach seinem Tode in den streng reformierten holländischen Kreisen als den Typus eines gefährlichen, glaubensstörenden Mystikers betrachtete, geht deutlich hervor aus dem 1739 in Amsterdam im Auftrage des dortigen Kerkeraads herausgegebenen Buche des Predigers Gerardus Kulenkamp, De naakt ontdekte enthusiastery, geestdryverey en bedorvene mystikery der zo gen. Herrnhutters ... en hunne overeenstemminge met de bedorvene mystiken en geestdryvers in Duitschland en de Bevers in England ... (mir zugänglich aus der Bibliothek der Herrnhutergemeinde in Zeist-Holland unter N. B. VIII, 32). Der Verfasser will hier den endgültigen Nachweis führen, daß die Herrnhuter mit den bedorvene mystiken übereinstimmen und darum vom Kerkeraad mit Recht bekämpft werden. Unter

noch nach in der Gedankenwelt der Leute, denen sein „geistiger Sohn“ (Cramer) Tersteegen (1697—1769), der Bandwirker von Mülheim, die Wege wies für Denken und Frömmigkeit.

Über Poirets Leben sind wir unterrichtet durch eine 1719 gedruckte, seinen Briefen entnommene lateinische Biographie[1]), „waar in met een grooten ophef zyn lof uitgebazuint en zyn leven en schriften vermeldt worden“, wie sein Gegner Kulenkamp in De naakt ontdekte Enthusiastery (S. 75, Aanm. b) bissig bemerkt. Sie wurde durch einen unbekannten Mediziner aus Poirets Freundeskreis in Rijnsburg erweitert und durch persönliche Erinnerungen bereichert als „Kort verhael van des schrijvers P. Poireti leven en schriften“ und in De goddelyke huishouding, 2. deel, 1723, Byvoegsel bl. 31—86 abgedruckt. Die lateinische Übersetzung dieser Biographie vermutet Cramer mit Recht in dem De vita et scriptis Petri Poireti Commentariolum, das in dem Bande der Opera posthuma (S. 1—58) voransteht. Aus seinen Lebensdaten entnehmen wir kurz, daß Poiret 1646 als Sohn reformierter Eltern in Metz geboren wurde, 1661—64 die Schule in Buschweiler und dann das Collegium Erasmianum zu Basel besuchte. Hier empfing er die entscheidende Anregung für seine philosophische Tätigkeit. „Unter den Philosophen wurde er von

---

der bunten Reihe der angeführten Mystiker, von denen hier nur Schwenckfeld, Münzer, David Joris, der bever (Quäker) Barclay, Theophrastus Paracelsus, Jacob Böhme und Weigel angeführt seien, begegnet uns keiner öfter als Poiret. Er ist einer der bedorvene mystiken, in ons land wat meer bekend (Voorreden, unpaginiert), heißt auch schlechthin: de by ons bekende P. P. (S. 75) und erhält des öfteren das Prädikat: de beruchte P. P. (Voorreden u. S. 97). Seine großen Gaben werden mit einem Zitat seines Gegners Jaeger anerkannt: dat hy zy subtilis ingenii homo, et si intra verbi Divini terminos substitisset, inter primos saeculi nostri Theologos referri posset (S. 75, Anm. b). Seine Übereinstimmung mit den Herrenhutern wird vor allem aus seiner Goddelyke huishouding und dem Irenicum universale nachgewiesen an seiner Gleichgültigkeit gegen Symbole und Glaubensformeln (S. 59, Anm. b), der Forderung der Einkehr in sich und seinen Seelengrund (S. 75), der Auffassung Jesu als des Glaubenwirkenden und den Glauben selbst darstellenden Prinzips in uns (S. 95 u. 97) und den Anschauungen, daß Verstandeszweifel in Dingen der Religion keine Sünde seien (S. 108) und von der Gleichgültigkeit des ganzen äußeren Gottesdienstes (S. 115).

[1]) Histor. philol. Theol. Bibliothek, Bremen. Classis III, Fasc. I.

Cartesius, auf den er ganz zufällig verfiel, wunderbar gepackt und gefesselt und wählte ihn selbst zu seinem Führer. Seiner Philosophie, die in jener Gegend damals fast unbekannt war, gab er sich so völlig (nervis omnibus) hin, daß er nicht nur eine große Gewandtheit im Vernunftgebrauch erlangte, sondern auch mit Glück an der Spitze ihrer Erklärer arbeitete (Posth. De vita, p. 3). Während eines Aufenthaltes in Heidelberg, wohin er 1668 über Hanau kam, empfing er starke mystische Anregungen aus der Schrift De Akkerschat von Hiël (Hendr. Jansz. van Barnveldt). Sie verstärkten sich, nachdem er 1672 französischer Pfarrer in Annweiler (Pfalz) geworden war, durch die Lektüre von Tauler, Thomas a Kempis und der Theologia Teutsch, welch letztere er ins Französische übersetzte. Seine bis dahin noch wesentlich rationalistische Grundrichtung, in der er die erste Auflage seiner Cogitationes rationales de Deo, anima et malo schrieb (gedruckt erst 1677 in Amsterdam), wurde weiterhin erschüttert durch Rettung aus einer tödlichen Krankheit und den plötzlichen Tod eines Freundes. Schon in Heidelberg hatte er zwei Schriften der mystischen Antoinette Bourignon gelesen. Ein eifrigeres Studium ihrer Werke ließ den Entschluß in ihm reifen, nach Aufgabe seines Pfarramtes, das er seit 1776 aus äußeren und inneren Gründen nicht mehr verwalten zu können glaubte, ganz ihr Jünger zu werden und vor allem in persönliche Beziehungen zu ihr zu treten. Nach einem vergeblichen Versuch, sie in Amsterdam zu finden, traf er die Sechzigjährige in Hamburg, verweilte mit seiner Frau Claudia Kin ein Jahr bei ihr und wurde nun ihr ständiger Reisebegleiter bis zu ihrem Tode 1680. Ihre sämtlichen Schriften gab er 1679—1686 heraus und versah sie mit einer ausführlichen apologetischen Vorrede. Nach 8jährigem Aufenthalt in Amsterdam (1680—88) zog er sich in die Stille nach Rijnsburg zurück, wo er nach reicher literarischer Arbeit vor allem durch Herausgabe französischer Mystiker (so M. Guyons opuscules spirituels mit Einleitungen 1704) im Jahre 1719 starb.

In Poirets philosophischem Denken haben wir also zwei Perioden zu unterscheiden. „Anfangs hat er mit Hilfe der Vernunft vor allem über metaphysische Fragen Klarheit zu gewinnen versucht“ (Fleischer, S. 1). Es war das die Zeit, „als er sich für seine erste Beschäftigung mit der Philosophie als Autorität und Führer den Cartesius erwählte, um ihn vor allen anderen zu hören“ (3. Aufl.

der Cog. rat., Diss. nov. § II, zit. b. Fleischer, S. 5). Dieser Zeit gehört die erste Auflage seiner Cogitationes rationales de Deo, Anima et Malo an. Sie kommt aber für die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen nicht in Betracht. Poiret selbst bekennt in der zweiten Auflage, daß er damals den Unterschied von fides und ratio nicht recht begriffen habe. Er wies der Vernunft zu, was dem Glauben zukam, und umgekehrt und gab ihr höhere Objekte, als ihre Art gestattet (Discursus praeliminaris § I, 7, S. 4—5). Aber aus dieser verderblichen Verwirrung, diesem Labyrinth (Disc. prael. § X, 106, S. 61) hat Gott ihn nun befreit. „Von der Mystik beherrscht, sucht er nun vor allem das Verhältnis von Wissenschaft und Frömmigkeit, von Glauben und Vernunft klarzulegen" (Fleischer, S. 2). In der neuen, mystisch bearbeiteten Ausgabe ist er erbötig, ideas clarissimas et distinctissimas über jenes Problem zu entwickeln (Disc. prael. I, 7, S. 4—5). Und später noch hat ihn „sein Lieblingsgedanke, daß die ewige und natürliche Wahrheit sich wohl vereinen, getrieben, in einem neuen Werk diesen seinen Standpunkt vor der Wissenschaft zu rechtfertigen" (Fleischer, S. 35). Dieses Werk war der große systematische Neubau seiner Gedankenwelt in dem Buch De eruditione solida, superficiaria et falsa. Er leitet es in cartesischer Weise ein durch eine methodische Überlegung in dem Tractatus de vera methodo inveniendi verum.[1]) Nachdem dieses Werk 1692 erschienen war, gab es der Jurist Thomasius, der damals mit mystischen und pietistischen (A. H. Francke) Elementen durch die gleiche antikirchliche Frontstellung sympathisierte, im Jahre 1694 ohne Wissen des Autors für Deutschland heraus unter Zufügung einer Reihe von Oden auf ihn von verschiedenen Verehrern und einer anerkennenden Dissertation über Poiret von ihm, Thomasius, selbst. Bei der zweiten Ausgabe 1708 hatte er sein Urteil indes völlig verändert und griff Poiret heftig an, da jener die wahre Vernunft und ihr Licht völlig verwerfe und sein System den Enthusiasten und Quäkern Gelegenheit zum Mißbrauch gebe. Hierauf antwortete Poiret in der Defensio methodi inveniendi verum, deren Erscheinen er selbst nicht mehr erlebte

[1]) Dies also eine vierte methodologische Schrift in der Philosophie des 17. Jahrhunderts neben Descartes, Inquisitio veritatis per lumen naturale, Spinoza, De emendatione intellectus und Tschirnhaus, Medicina mentis.

(Posthuma, S. 87—175). Vor allem in dem zweiten Teil: De ratione non rejicienda, sed moderanda versucht er seine Ideen über Glauben und Wissen darzulegen und zu verteidigen.

Weitere Ausführungen darüber bietet seine Polemik gegen Locke, gegen den er das Werk eines Anonymus: Fides et ratio collatae contra principia J. Lockii mit eigener Vorrede versehen herausgab, und gegen Spinoza, dessen impia Pseudo-philosophia er in den Fundamenta atheismi eversa zu widerlegen suchte (cf. Cog. rat. 1685, S. 721 bis 888). Am klarsten und ergiebigsten aber hat Poiret seine Anschauungen über Glauben und Wissen niedergelegt in dem Discursus praeliminaris de fide divina et ratione humana, den er der zweiten Ausgabe der Cog. rat. 1685 vorausschickte und auf den er sich im Tractatus de vera methodo ... mehrfach zurückbezieht. Derselbe ist daher für die folgende Darstellung in der Hauptsache zugrunde gelegt.

2. Wahrheit und Glückseligkeit als Ziel des Erkennens.

Schon aus dem breiten Raum, den die Auseinandersetzung mit unserem Problem in Poirets Schriften einnimmt, läßt sich ersehen, welch große Wichtigkeit er demselben im Rahmen des gesamten Geisteslebens zuschreibt. Eine Verwechslung oder auch nur Unklarheit in Dingen, die die Unterscheidung von fides und ratio angehen, ist perniciosa (Disc. prael. § I, 7, S. 5), dem Glauben zuzuweisen, was eigentlich nur in das Gebiet der einfachsten, ja verderbten Vernunft gehört, ist dignum lacrymis (Disc. prael. § V, 41; 24). Vor allem die Philosophen sind es gewesen, die durch falsch angewandten Vernunftgebrauch Gott mit der Natur, den Glauben mit der Vernunft, die Theologie mit der Philosophie in ein unglaublich sinnloses Chaos durcheinanderwirrten und so geradezu den Irrtum mit der Wahrheit mischten, so daß sie das Wort des Tertullian bewahrheiteten: Omnem haeresin ex philosophorem ingeniis animari (Disc. prael. § I, 7, S. 4). Das wahre Verhältnis von Glauben und Wissen gilt es daher auf alle Weise zu erkennen.

In ganz ähnlicher Weise wie Malebranche stellt Poiret als das Ziel der Philosophie und alles menschlichen Strebens überhaupt die Erkenntnis der Wahrheit auf. Und auch er tut es nicht ohne eudämo-

nistische Gedanken.[1]) Nach Glück suchen ja alle Menschen. Aber alle müssen bei diesem Streben einmal zu der Einsicht kommen, daß die Glückseligkeit in Erkenntnis und im Genießen der Wahrheit begründet ist. Beide fallen so eng zusammen, daß ihre characterismi dieselben sind: ut luminose, acquiescenter et concordantissime afficiant mentem beandam (Disc. prael. § I, 1, S. 1). Schon hier klingen die mystischen Töne an, die Poiret in der Wahrheitserkenntnis die höchste Glückseligkeit fühlen lassen: Erleuchtung und Gelassenheit! Schon das Streben danach, das dem innersten Grunde der mens innewohnt, das essentiale desiderium infiniti luminis et tranquillitatis ist Glück (Disc. prael. § V, 54, S. 30). Der enge Zusammenhang zwischen Wahrheit und Glückseligkeit verlangt, daß, wenn alle Menschen glücklich werden können, auch alle zum Vollbesitz der Wahrheit zu gelangen befähigt sind. Mit starkem intellektuellem Optimismus wird daher behauptet, daß die Natur der Wahrheit nicht die ist, quae inveniri non possit. Im Gegenteil ist jeder Mensch prinzipiell eius potiundae animo idoneus (Disc. prael. § 1, 3, S. 2).

3. Gott als Quell und Substanz aller Wahrheit.

Aber auch zunächst nur prinzipiell. Denn der Gewinnung der Wahrheit stellen sich mancherlei Hindernisse in den Weg. Am nächsten läge es ja, mit Hilfe der Vernunft zu arbeiten. Aber diese ist corruptissima et limitatissima (Disc. prael. § IV, 37, S. 19); sie stellt lediglich eine äußere und oberflächliche Fähigkeit dar, die im Grunde verderbt und unfruchtbar ist, deren Ideen höchst verdunkelt und verfinstert und deren Kraft und Aktivität verschlechtert, geschwächt und krank sind (Disc. prael. § VII, 79, S. 42). Eine ganze Reihe von Erscheinungen bestätigt diese Tatsache und weist auf sie hin.

Solange der Geist an einen Körper gefesselt ist und sich unter körperlichen Dingen befindet, ist er an diese gebunden und gleichsam mit einem Schleier bedeckt, weil ständig abgelenkt (Disc. prael. § IV, 35, S. 19). Ein weiteres egregium et certissimum documentum — ganz abgesehen davon, daß wir ja von anderer Seite über die Wirkung

[1]) Der „Glücksgedanke" beschäftigt ja die Denker des 17. Jahrhunderts überhaupt vielfach. Cf. Verweyen, E. W. von Tschirnhaus als Philosoph, S. 14ff.

des Sündenfalls auf den Intellekt unterrichtet sind — für den Verderb der Vernunft ist die Beobachtung des summus dissensus und der ungeheuren Zahl der verschiedenartigsten, einander widersprechenden Meinungen, die wir bei denen finden, die die Wahrheit mit der Vernunft suchen (Disc. prael. § I, 2, S. 2). Und dieser Dissens tritt ein, obwohl die meisten von denselben, unbestrittenen Voraussetzungen ausgehen: Nämlich, daß man den richtigen Gebrauch von den Fähigkeiten der Intelligenz machen müsse und nur das klar und deutlich Erkannte zugeben dürfe. Trotzdem kommen alle zu verschiedenen und entgegengesetzten Ansichten und nie zum Genuß der ersehnten acquiescentia (Disc. prael. § I, 4 und 5, S. 2—3). Damit ist die praktische Wertlosigkeit des Evidenzprinzips in applicatione erwiesen.

Poiret geht hier von einer zweifellos richtigen Beobachtung aus und ist verdienstlicherweise einer der ersten, der diesen schweren Schlag gegen eine der Hauptlosungen des von Descartes ausgehenden neuen rationalen Denkens führt, den die Kritik des Subjektivismus am Evidenzprinzip darstellt. Nur wird man, anstatt seinem Schluß auf die Verderbtheit der Vernunft zuzustimmen, sich mit der Tatsache begnügen müssen, daß in der Tat auch beim wissenschaftlichen Erkennen, soweit es sich nicht um mathematische Gewißheit handelt, ein subjektives Element zu berücksichtigen ist, das sehr wohl dem einen etwas als vollkommen evident erscheinen lassen kann, was dem anderen als unbewiesen gilt.[1]) Anstatt auf Verderbtheit der Vernunft würden wir daraus auf eine verschiedene geistige Struktur der einzelnen schließen.

Wie soll nun der Mensch trotz seiner verderbten Vernunft, deren aegritudo doch jeder in sich spürt, zur Erkenntnis gelangen? Das beste, was wir mit dem Intellekt tun können, ist offenbar das: ihn beiseite zu legen und ruhen zu lassen, um ohne ihn Gott näher zu kommen (Disc. prael. § I, 6, S. 3). Denn jeder Mensch ist sich bewußt, daß eine enge Verbindung mit Gott einer ständigen Erleuchtung durch das Licht der Wahrheit gleichkommt, daß Trennung von ihm für den Menschen eine Beraubung jenes Lichtes ist, deren Folgen

[1]) Als vorzügliches und zugleich aktuelles Beispiel hierfür dürfte der Kampf um die Christusmythe gelten können.

nur durch Rückkehr in ein engeres Verhältnis und Verkehr mit ihm, dem Quell aller Wahrheit, aufgehoben werden können (Disc. prael. § I, 5, S. 3).

Die Auffassung, daß Gott der Quell aller Wahrheit, ja die Wahrheit selbst sei, die wir in ähnlicher Form schon bei Malebranche fanden, wird dem Menschen auf negativem Wege nahegelegt durch das ihn stets begleitende Bewußtsein, daß er der Urheber seiner selbst und seiner Erleuchtung nicht ist, sondern ein anderer (Disc. prael. § I, 5, S. 3). Dieser kann kein anderer sein als Gott, veritatis fons. Diese Quelle ist bestimmt, für die Menschen zu sprudeln, oder mit augustinischer Wendung: Wir sind für jenes Licht der Wahrheit geschaffen, das nur Wahrheit ausströmt und von sich gibt, weil es selbst die veritas originalis ist (Disc. prael. § I, 6, S. 4). Der hier sich schon durch Ineinssetzung von Subjekt und Objekt, objectum luminosum et illuminans[1]) andeutende mystische Zug tritt noch weit schärfer hervor, wenn wir nun fragen, wie der Erkenntnisakt sich durch Mithilfe Gottes vollzieht.

Nur Gott kennt sich natürlich vollkommen, weil er die höchste, mit sich selbst identische Wahrheit kennt. Gott ist nun zweifellos das höchste und wichtigste Objekt auch jeder menschlichen Erkenntnis. Soll er von dieser vollkommen aufgefaßt werden, so ist das nur auf dem Wege möglich, daß Gott den Menschen an dem Akt seines Selbsterkennens teilnehmen läßt, diesen Akt in das Innere des Menschen verlegt, wodurch natürlich eine gewisse Vergottung desselben eintritt. So kommt es zu dem Satze: „Die Substanz oder Essenz Gottes wird durch Gott selbst — oder durch sein Licht und Bild, das mit ihm identisch ist, — in der Weise erkannt, daß der, welcher Gottes Essenz und Substanz vollkommen erkannt hat, entweder Gott selber ist oder Gott, den einzigen Urheber und das einzige Licht seiner eigenen wahren Gotteserkenntnis in sich so beherbergt, daß er dort in derselben Weise handelt und wirkt, wie in sich selbst.“ (Disc. prael. § II, 10, S. 6).

---

[1]) Über die Herkunft des „Lichtes“ als Symbol und seine Bedeutung in der Philosophie des 17. Jahrhunderts vgl. Verweyen, Tschirnhaus S. 18, Anm. 2. Ebenda eine ähnliche supranaturale Auffassung des Erkennens, wie wir sie bei Malebranche und Poiret finden, bei Tschirnhaus.

4. Die vollkommene Erfassung Gottes durch den Akt des Glaubens als eines passiv intuitiven Innewerdens.

Wie aber kommt es zu einem solchen Erkennen Gottes in und durch Gott, wenn wir die Vernunft beiseite lassen? Durch den Glauben; aber Glaube bedeutet für Poiret etwas ganz anderes, als der Sprachgebrauch seiner Zeit besagte. Zur näheren Erklärung unterscheidet er bei dem Begriff des Glaubens vier Teile: Die Fähigkeit des Glaubens, seinen Akt, sein Objekt und den Akt dieses Objektes.

Die facultas fidei steht im engsten Zusammenhang mit der tiefsten Natur und Veranlagung unserer mens. Dieses von Gott geschaffene Ding birgt in seinem Zentralpunkt ein Sehnen und Begehren nach Erleuchtung und Ruhe, lux und acquiescentia, das unendlich und begrenzt nach Stillung verlangt. Dieses Streben nach der luminosa acquiescentia[1]) ist die erste vorbereitende Stufe für den Glauben, ist seine facultas.

Dieses ungestillte Sehnen beginnt nun auf Wirken und Handeln zu drängen, eine activitas zu entfalten. Aber es muß erfahren, daß es nicht zu seinem Ziele kommt. Bezieht es sich auf sich selbst, so bleibt der Geist dunkel, geängstigt, unruhig. Aber auch bei Beziehung auf sein eigentliches Ziel, bei dem cupere lumen tranquillans, das mit voller Freiheit geschieht, bleibt der Geist ohne Erfolg und empfindet weder Erleuchtung noch Beruhigung. Im Gegenteil wird er seine Verdunklung und Unruhe nur noch schmerzlicher empfinden. Dadurch wird dann das Verlangen gesteigert. Es konzentriert sich heftiger und dringender auf den einen Punkt, den Deus illuminans et tranquillans und läßt immer mehr ab von aller Selbstbeziehung und Beachtung anderer Objekte, Erscheinungen und Ideen, die ja nur ablenken können. Und dieser Prozeß, dieser actus fidei arbeitet in ständig sich steigernder Weise weiter, bis die Abstinenz des Geistes von allen anderen Objekten eine vollkommene geworden ist und er nur noch ein desiderium vacuum zu bieten hat. Dieser actus fidei,

---

[1]) Das Streben nach „Ruhe", das sich als Sehnsucht nach dem requiescere in Deo schon bei Augustinus und weiterhin im Mittelalter häufig findet, kommt auch sonst in der Philosophie des 17. Jahrhunderts vor. Cf. Verweyen, Tschirnhaus S. 22 (s. auch Spinoza, S. 119).

der dem eigentlichen Wesen und der tiefsten Veranlagung unseres Geistes entspricht, wird von Poiret zum Unterschied von dem später zu erwähnenden actus illuminativus der actus fidei desiderantis oder desiderativus genannt. Seine Eigenart gegenüber jenem besteht vor allem darin, daß er vom Menschen selbst ausgeführt und dargestellt wird (Disc. prael. IV, 26—33).

Hat dieser actus desiderativus sein Ziel erreicht: nämlich im desiderium vacuum die völlige Passivität des Menschen herzustellen, so beginnt die Tätigkeit des objectum fidei, das natürlich niemand sein kann, als Gott selbst. Er hat die mens mit der facultas fidei begabt, er rief ihren actus desiderativus hervor, er ist auch lux capax desiderium implere.

Dies tut er in seinem actus illuminativus, der ihm eigentümlich ist. Mit elementarer Gewalt — man denkt an Luft, die in einen luftleeren Raum eindringt — stürzt das göttliche Licht plötzlich in die von desiderium vacuum beherrschte Seele (illabitur). Einen langsamen, sich entwickelnden Fortschritt gibt es nicht dabei. Sofort ist alles Erleuchtung, sofort alles Wahrheitsbesitz. Die innigste Vereinigung mit Gott ist hergestellt, die als ethische Folge sofort auch ein Erfülltsein von der divina caritas nach sich zieht. Zu betonen ist von diesem actus im Gegensatz zu dem actus fidei desiderativus, daß er nicht vom Willen des Menschen abhängt (Disc. prael. § IV, 40, S. 24).[1])

So allein, durch völlige Passivität kommt es zum richtigen Glauben. Dieses sind die Fundamente des ewigen Lebens, dies der sicherste, notwendige, heilsgarantierende Weg. Und fides heißt sowohl das erreichte Ziel, als auch der ganze Prozeß, weil er de luce et acquiescentia futura fidens seu confidens unternommen wird (zu der ganzen Ausführung über den Glauben Disc. prael. § IV, 26—33, S. 15—17).

Der Glaube ist zum Heil notwendig. Nur durch ihn wird Gott erkannt. Der Mensch ist so lange eine Beute ewigen Verderbens,

[1]) Die offenbaren Parallelen des Mittelalters zu dieser Darstellung finden sich sowohl bei der älteren als auch bei der jüngeren Mystik, wenngleich die eigentliche Christusmystik bei P. zurücktritt. Cf. Buonaventura (Verweyen, S. 59—60), Das „Beisichselbstsein" bei Gerson (Verweyen, S. 68).

als er nicht zu diesem Glauben seine Zuflucht nimmt, der ja allein des Geistes innerstes Streben befriedigen kann durch Gewinnen des solus Deus unter Ausschluß alles Geschaffenen und Eingebildeten. Mit dieser Überzeugung: sola fide hominis intelligentiam illuminari (Disc. prael. § IV, 40, S. 24) ist die Superiorität der fides über die ratio unbedingt gegeben. Das Glaubenslicht übertrifft das der Vernunft unendlich, und alles was der Geist durch Übung und Arbeit der Vernunft an Licht erreichen kann, ist gegen seinen Glanz tiefe Dunkelheit (Disc. prael. § VII, 68, S. 38).

In dieser Erhabenheit liegt aber auch eine materiale Beschränkung des Glaubens. Er rührt nicht an Dinge, die von Gott verschieden sind, an Geschaffenes (Disc. prael. § IV, 40, S. 24). Nur Gott allein ist sein Objekt, sein Licht und sein Ruhm, aber nichts anderes, nicht die Realität oder die Ideen irgendwelcher anderer Dinge (Disc. prael. § IV, 30, S. 16). Doch an einer Stelle kennt der Glaube auch ein geschaffenes, außergöttliches Ding: Das Wesen der eigenen Seele. Eine intime Kenntnis unserer Seele, die zugleich klar und adäquat sei, vermag die Vernunft nicht zu bieten, und wenn wir das Tiefste, was sie uns geben kann, durchforschten. Sie ist nur zu erreichen durch das Licht des Glaubens, die Einwohnung Gottes. Nicht als ob die cognitio mentis nun auch ein Objekt des Glaubens wäre: Dies Privileg kommt Gott allein zu. Sie ist vielmehr des Glaubens Subjekt in dem Sinne, daß sie ihrer selbst bewußt wird als eines im Glaubensprozeß subjektiv fühlenden Sonderdaseins, das nach Erreichung des Glaubenszieles sich erleuchtet fühlt (Disc. prael. § IV, 34, S. 18). Diese ganze Darlegung stellt eine eigentümliche Umformung der kartesischen Erkenntnis der Seele als eines denkenden Wesens dar, stimmt aber mit ihr in dem wichtigsten Punkte überein, daß auch sie aus reiner Intuition erfolgt, einfache Tatsache des Selbstbewußtseins ist.

5. Ausgleich dieses Glaubensbegriffes mit der Tatsache einer geschichtlichen Offenbarung.

Die ganze Erreichung des Zieles der Wahrheit kann als durch Intuition geschehen bezeichnet werden. Plötzlich und ohne Mitwirkung des Menschen strömt in seinen passiven Geist die Erkenntnis

Gottes und seiner Seele, und damit was ihn zum Heil in diesem und jenem Leben befähigt. Poiret fehlt nicht das Empfinden dafür, daß es als eine Willkür erscheinen muß, diesen Vorgang mit dem Namen „Glauben" zu bezeichnen. Er versucht daher den Ausgleich dieses aller sinnlichen Wahrnehmung und damit aller Geschichte entzogenen Glaubensbegriffes mit der in dem durchgängigen Glaubensbegriff so bedeutsamen Tatsache einer äußeren geschichtlichen Offenbarung herzustellen.

Für gewöhnlich versteht man, so führt er aus, unter Glauben eine Zustimmung zu Sätzen, die durch Gott geoffenbart sind und in denen oft Dinge geschaffener Art und Ideen vorkommen. Diese scheinen demnach in seinem Glaubensbegriff, der alles Geschaffene und Eingebildete als von Gott verschieden ab- und wie wir später sehen werden, der Vernunft zuweist, keinen Platz zu haben. Dem ist aber in Wirklichkeit nicht so.

Im Urzustande wurde der Mensch über die göttlichen und ewigen Dinge vollkommen aufgeklärt durch Gott selbst und sein Licht. Er befand sich in einem Zustande immerwährender Intuition, aus der die damals noch unverdorbene Vernunft ihrerseits wieder Kräfte und Stützpunkte erhielt.

In diesen Idealzustand brachte der Sündenfall große Störungen hinein. Zunächst raubte er dem Menschen das göttliche Licht. Dann erschwerte er diesem die mögliche Rückkehr durch obstacula, mit denen er facultates und habitus der Menschen behaftete; und endlich unterwarf er die mens der blinden Herrschaft der nunmehr verdunkelten Vernunft und der äußeren Regungen. Das alles schuf der intelligenda fides, die früher evident war, große Schwierigkeiten. Denn ohne den Besitz des Glaubens kann keine rechte Erkenntnis seines Wesens gewonnen werden (fides, nisi possideatur, non recte intelligitur, ein stark anselmisch klingender Satz). Die Wiedergewinnung des Glaubens aber vollzieht sich nur, wenn der Geist sich durch viele Mühen und Finsternisse hindurchgerungen und geübt hat. Einer unmittelbaren göttlichen Erleuchtung wiederstrebt ja die Oberherrschaft, die die Vernunft als mentis mala rectrix führt, und die Ablenkung, die der Geist ständig aus der ihn umgebenden körperlichen Welt des Alltags erfährt. Ein unmittelbarer appulsus luminis divini wäre unter solchen Umständen nicht nur wirkungs-

los, sondern würde als etwas Feindliches, Absurdes, Unvernünftiges und Verächtliches empfunden werden.

Weil also der Geist am Körperlichen, Krassen, Greifbaren hängt, muß Gott zu gleichartigen Mitteln greifen. Er wendet also äußerliche Dinge an: Worte, Schriften, Zeichen, kurz sensibilia, die durch ihre Art unzweifelhaft ihre Abstammung von Gott dokumentieren. Durch diese erfuhr der Mensch nun, was gut oder böse, nützlich oder schädlich sei. Er hat damit die fides historica erlangt. Aber diese ist noch etwas höchst Unvollkommenes. Da sie jeder, der mit sinnlicher Wahrnehmung begabt ist, empfangen kann, also auch Sünder und Dämonen, so ist sie ein Wurzelboden für alle möglichen Disputationen und Kontroversen und unterscheidet sich so wesentlich von der fides vera, deren hervorstechendstes Merkmal ja die vollkommene Ruhe ist. Doch stellt sie den Weg zu jenem wahren Glauben dar. Von ihr als Grundlage kann der oben geschilderte Glaubensprozeß mit dem actus fidei desiderativus beginnen, der mit dem Glaubenszustand, wie er vor dem Fall war, enden müßte (zu dem Ganzen Disc. prael. § IV, 39, Anm. S. 21—23).

Hatte man bisher den Eindruck, daß diese ganzen Gedankenreihen mehr oder weniger ein Zugeständnis an die nun einmal bestehende und kirchlich gelehrte Anschauung von den Offenbarungstatsachen bedeutete, so sprechen doch die Konsequenzen, die Poiret weiter aus diesen Gedanken zieht, gegen eine solche Auffassung. Aus seiner prinzipiellen Darlegung des Glaubensbegriffes konnte man schließen, daß das Ziel der illuminatio und acquiescentia in diesem Leben vollständig erreicht werden könne. Unter dem Einfluß der Verderbungsgedanken steht er aber offensichtlich, wenn er nicht nur in bezug auf Erkenntnis der Seele behauptet, daß sie völlig in diesem Leben nicht zu erreichen sei (Disc. prael. § IV, 35, S. 19), sondern auch von dem wahren Glauben zweifelnd fragt: Quis illam plene hac in vita assecutus est? (Disc. prael. § VII, 74, S. 40). Der Deus illuminans offenbart in diesem Leben nicht alles Wahre und Gute, das in ihm ist, sondern nur einiges (Disc. prael. § VII, 68, S. 38). Es bleiben immer einzelne Dunkelheiten zurück, die auch der Glaube dem Intellekt nicht enthüllt und klärt.

Ein Einwand bleibt noch zu widerlegen. Wenn die externa signa auch nicht als essentiale, sondern nur als contingens zu dem Glaubens-

prozeß hinzutreten, wenn sie ihren Dienst auch nur bei einem opus praeparatorium ad luminis fidei receptionem verrichten (Disc. prael. § IV, 39, Anm. S. 23), so könnte ihre Aufgabe doch dem oben aufgestellten Satze widersprechend gefunden werden, nach welchem alles Körperliche und Geschaffene aus dem Glaubensgebiet verbannt und dieses allein auf Gott beschränkt wird. Vor allem gilt das von der Schrift, dem omnium istorum mediorum praecipuum et thesaurus, die doch sicher in das Gebiet der res externae und creatae gehört. Poiret hilft sich hier mit einer Scheidung in intellektuelle Erkenntnis und Erkenntnis eines Dinges qua salutaris.[1]) Als Körper gehört die Bibel in das Vernunftgebiet — ein für die Literarkritik nicht bedeutungsloser Ausspruch —, als Mittel des perveniendi ad Deum kann sie vom Glauben gebraucht werden, um der vacua mens den Weg zur ersehnten tranquillitas zu weisen. Dieser letztere Gebrauch hat aber dann mit der Erkenntnis der Bibel als res externa nichts zu tun und geschieht daher nicht mit philosophica idealitas et subtilitas (Disc. prael. § VII, 67, S. 37).

6. Die Ausschließlichkeit des Glaubenszieles weist alles übrige der Vernunft zu.

a) So ist dem Glauben Gebiet und Aufgabe zugewiesen, und zwar die höchste und wichtigste, die für den Menschen in Betracht kommt: Die Erkenntnis der höchsten Wahrheit, Gottes. Zugleich ist die Vernunft von diesem Gebiet auf das bestimmteste ausgeschlossen. Es gilt nun, festzustellen, welche Aufgaben ihr noch bleiben.

Alles was in das Gebiet und zur Art der geschaffenen und äußeren Dinge gehört, fällt dem Vermögen der Vernunft zur Bearbeitung anheim (Disc. prael. § VII, 67, S. 37). Dazu gehört vor allem die Erregung und Kontemplation der Ideen (Disc. prael. § IV, 38, S. 20). Was aber nun Poiret unter Ideen und Geschöpfen versteht, wie er sich ihre Entstehung denkt und welche Realität er ihnen zuschreibt, erörtert er in einer ganz eigenartigen phantastisch-metaphysischen Darlegung.

Im Anfang war Gott. Gott war in sich selbst vollkommen und

---

[1]) Eine ganz ähnliche Scheidung werden wir später bei Spinoza finden. Cf. S. 109.

glücklich. Er genügte sich selbst völlig. Ohne nun dieser Selbstgenügsamkeit Abbruch zu tun, entstand in ihm der Wunsch, seine Tugenden und Vollkommenheiten vielfach und in verschiedenen Graden abgebildet zu sehen, um, wie der eigentümliche Ausdruck lautet, sich zu sich selbst zu beglückwünschen (sibi de se gratulari). Dieser Wunsch und Wille war frei, arbitraria et indifferens. Er hätte gerade so gut fehlen können, ohne dem Wesen Gottes Eintrag zu tun.

Es entstanden nun aus diesem Wunsche die Ideen aller Dinge, der denkenden und ausgedehnten, ihrer Bewegungen, Figuren, Verhältnisse und Beziehungen. Gottes Weisheit und Macht haben Anteil an diesem conceptus arbitrarius. In sich behält und betrachtet Gott die Ideen zum exercitium sapientiae suae, aus sich heraus als existentes setzt er sie ad exercitium potentiae suae.

Das wesentlichste Abbild, das Gott von sich schuf, war die mens des Menschen. Einen Doppelzweck verfolgte er damit. Einmal und hauptsächlich sollte sie nach seinem oben angeführten Wunsche seine wesenseigenen Vollkommenheiten, seine essentialia lebhaft repräsentieren und ihm dadurch Gelegenheit geben, in ihr sich selbst zu begegnen und zu ergötzen. Aber auch diesen actus arbitrarius wollte er abgebildet sehen, das Spielen mit den Ideen seiner Weisheit und das machtvolle Aus-sich-heraussetzen derselben als Realitäten. Das Ebenbild sollte ihn potentem et sapientem depictum zeigen.

Die mens mußte also besondere Fähigkeiten erhalten, um die Ideen der göttlichen Denkkraft zuzulassen und zu erfassen. Eine der hervorragendsten dieser facultates ist die ratio. Alles was über sie und ihre Tätigkeit gesagt werden kann, ergibt sich nun mit logischer Notwendigkeit aus der Analogie: Gott—Mensch.

Der conceptus arbitrarius und seine Ideen sind für Gott nicht essentiale. Die ratio als die Fähigkeit, die beim Menschen diesem conceptus idearum entspricht, ist der mens humana nicht essentialis und necessaria, wie etwa die fides. Das ist freilich ein paradoxon philosophis inauditum, besteht aber dennoch mit immota certitudo.

Weiter: Das Objekt des conceptus arbitrarius ist nicht Gott in seinem Wesen, sondern in seiner Abbildung. Das Objekt der menschlichen Vernunft ist daher auch nicht Gottes Substanz oder Essenz, sondern nur sein Bild in seinen zahllosen Arten. Zu diesen Bildern gehört an erster Stelle die idea Dei der Kartesianer, die damit als

Gottes eigentlichem Wesen inadäquat charakterisiert wird, und dann die Ideen der Dinge im Universum. Damit ist noch einmal die endliche Begrenzung der Vernunft, die an Gott selbst nicht herankommt, ausgesprochen.

Weil Gott die Ideen nicht notwendig, sondern frei erzeugte, so steht auch die Vernunft im freien Belieben des Menschen. Er kann sie anwenden wie er will, kann auch ganz auf ihren Gebrauch verzichten. Einen nexus necessarius mit den Ideen hat sie nicht.

Wurzel des concilium arbitrarium ist das Begehren Gottes nach Abbildung, um sich zu seiner Macht und Weisheit beglückwünschen zu können. Dasselbe Begehren, Gottes Bild zu erkennen und ihn zu seiner Macht und Weisheit zu beglückwünschen, bildet die Wurzel der ratio.

Wie Gottes actus die Erfüllung seines Begehrens durch die Ideen erreicht, so wird das Begehren der ratio durch die Betrachtung dieser Ideen erfüllt, die ihren actus darstellt. An einer Stelle führt Poiret den Vergleich so weit, daß er von einer Emanation der Ideen durch die ratio spricht (Disc. prael. § VIII, 84, S. 45). Im obigen Zusammenhang löst er die Frage nach der Selbsterzeugung der Ideen durch die mens dahin, daß sie als Ebenbild Gottes sie aus sich durch das lumen secundarium, die ratio, zwar selbständig erzeugt, die Fähigkeit dazu aber durch Konstituierung ihres Wesens als imitatrix von Gott hat (zu dem ganzen Disc. prael. §§ V, 42—60, S. 25—33).

b) Eine ganz besonders wichtige Folgerung aus dem Analogieverhältnis Gott—Mensch ist diejenige, die das Verhältnis der Glaubensvorgänge zur Vernunfttätigkeit bestimmt. Sie kommt folgendermaßen zustande:

Hätte Gott sich nicht durch sein wesentliches Licht selbst gekannt, so hätte er nicht die ihn schattenhaft abbildenden Ideen erregen können. Ebenso kann der Menschengeist, der Gott nicht vorher im Licht des Glaubens erkannt hat, weder richtige Ideen erregen, noch mit ihnen ordnend fertig werden. Daraus resultiert für den Unfrommen die völlige Unmöglichkeit, seine Vernunft richtig zu gebrauchen und zur wahren und intimen Kenntnis der res naturales zu kommen (Disc. prael. § V, 48, S. 27). Diese Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Glauben und Vernunft klingt bei Poiret immer wieder an und wird immer wieder neu begründet und eingeschärft.

Schon vor dem Sündenfall bestand diese Abhängigkeit der Vernunft vom Glauben, stützte sie sich auf das damals noch ungetrübte göttliche Licht (Disc. prael. § IV, 39, Anm. S. 21). Und daß sie das jetzt erst recht zu tun hat, geht schon aus der Tatsache hervor, daß der Prozeß der illuminatio des Geistes durch den Glauben der Vernunft völlig unverständlich und unerreichbar ist. Damit ist die Superiorität jenes über diese gegeben, die sich ja auch darin zeigt, daß die aus dem Glaubensprozeß resultierende Kenntnis der Seele durch die Vernunft in keiner Weise zu erreichen ist (Disc. prael. § IV, 34, S. 18). Dem Ungläubigen scheint dies alles unklar und verkehrt. Er wird in dem actus fidei illuminativus nur enthusiasmus und fanatismus erblicken. Das ist nicht zu verwundern. Die Blinden oder solche, die im Finstern leben, die die Körper ihrer Umgebung, ihre Formen und Umrisse nur durch den Tastsinn wahrnehmen, würden es nicht minder absurd und unglaublich finden, wenn sie hörten, daß man das alles weit besser mit den Augen erkennen könne. Sie würden es nicht begreifen, und erst recht dann ohne Verständnis sein, wenn erst von Lichteffekten und Farben die Rede wäre; und so endet diese Gedankenreihe mit dem den Analogieschluß bestätigenden Erfahrungsargument: Denen, die in Finsternis und geistiger Blindheit geboren werden, bleiben Reden über den wahren Glauben und das wahre Licht so lange eine Torheit, bis sie selbst darin Erfahrene geworden sind (Disc. prael. § IV, 38, S. 20—21). Dasselbe stark an Anselm anklingende Argument fanden wir ja schon früher bei Erörterung des Sündenfalles

Ein „Erfahrungsargument" in anderem Sinne stellt noch die Tatsache dar, daß alle diejenigen, die neglecto Deo der Vernunftpflege allein obliegen, die sensationes externae als eine Qual empfinden und durch sie geängstigt werden, bis eine völlige geistige Verwirrung eintritt (Disc. prael. § V, 56—58, S. 31—32).

Nur erleuchtet vom Glauben kann also die ratio Erkenntnisse gewinnen im Gebiet der Körper und natürlichen Welt und in dem der Ideen. Nur von ihm gewinnt sie ihr Licht, wie der Mond von der Sonne (Vera methodus inven. verum 40, S. 51—52). Und die aus ihr wachsende Philosophie hat sich demnach darzustellen als eine Betrachtung und Erkenntnis der Werke Gottes, die im Geiste durch die glaubenserleuchtete ratio aufgefaßt werden und den freien gött-

lichen Ideen konform sind, um so eine zwar schattenhafte aber doch angenehme Erkenntnis Gottes zu seinem Lob und seiner Ehre zu gewinnen (Disc. prael. § VII, 71, S. 39). Angenehm ist die Beschäftigung mit diesen Ideen. Aber sie macht nicht das Glück aus, so daß der Geist dann frei und nach eigenem Belieben der Urheber seiner Ideen und Sensationen und damit seines Glückes wäre. Das wahre Glück besteht in der Gelassenheit, darin, daß im Geiste tiefinnerst das immensum lumen als quietis fons liegt (Disc. prael. § V, 54—55, S. 30—31). Der Mahnung, daß der rechte Gebrauch der Philosophie der sei, Gottes Werke durch die Vernunft zu kontemplieren (Disc. prael. § VII, 74, S. 40), ist als Korrektiv immer zur Seite zu stellen, daß sie res inferioris classis respicit und damit eine untergeordnete Rolle spielt (Disc. prael. § IV, 39, S. 21 Anm.).

c) Sowie die Vernunft diese ihr gezogenen Grenzen überschreitet, bietet sie große Gefahren. Schon früher hörten wir, daß die Vernunftarbeit ohne das Licht des Glaubens zu völliger geistiger Verwirrung führt (Disc. prael. § V, 58, S. 32). Dieser schroffe Satz, daß der vom Glauben Unberührte nie zur vollen Erkenntnis der Dinge und Ideen kommen könne, und daß darum die Systeme aller glaubenslosen Philosophen texturae somniorum seien, scheint zwar der Wirklichkeit zu widersprechen, die oft auch bei Unfrommen einen richtigen Vernunftgebrauch zeigt. Aber das erklärt sich daraus, daß auch in Träumen manchmal eine Wahrheit steckt. Und dann gibt es ja niemand in diesem Leben, den nicht irgendwo und irgendeinmal ein Strahl des göttlichen Lichtes, wenn auch unerwartet und unbemerkt berührt hat (Disc. prael. § V, 59 u. 60, S. 33).

Doch auch die recht angewandte Vernunft bietet Gefahren. Sie verfällt leicht in die neglectio scopi, vergißt ihren Zweck, zu Gottes Ehre allein zu dienen. Unzählige Scharen von Heiden zeigen diese Verirrung. Die Vernunft, die wir aktiv arbeiten lassen, führt leicht zu einer Überschätzung der Aktivität überhaupt und wird dann auch auf göttliche Dinge ausgedehnt, zu denen der Weg doch nur durch völlige Passivität führt. In diesen Fehler ist Descartes verfallen. Eine andere Gefahr bietet die zu hohe Einschätzung der Ideen, wobei man Gott verliert (Disc. prael. § VIII, S. 43—49). Diese letztere Erscheinung ist ja wohl zu erklären. Da die Vernunft nie bis zu Gott selbst durchdringt, sondern nur bis zu seinen Bildern,

die doch immerhin von ihm verschiedene Dinge darstellen, so kann es leicht geschehen, daß sie das Original überhaupt vergißt und ihr eigenes Material verabsolutiert. Von da bis zum Atheismus ist nur ein Schritt (Disc. prael. § IX, 88, S. 50). Und alle neun Arten des Atheismus, die Poiret unterscheidet, entstehen daraus, daß die von ihm vollzogene Trennung vom Glaubens- und Vernunftgebiet nicht beachtet wird:

Der naturalismus geht aus zu starkem Vernunftgebrauch hervor. Der brutalismus aus einer zu intensiven Beschäftigung der Vernunft mit den materiellen Dingen.

Der atheismus κατ ἐξοχήν, auch einfach Spinozianismus zu nennen, stammt aus maßlosem Vernunftgebrauch.

Die fluctuatio anxia aus derselben Ursache.

Die Anhänger der fluctuatio affectata oder des Pyrrhonismus sind rationis effraenis mancipiâ.

Die impietas, die mit dem theoretischen Gottesglauben kein praktisch-ethisches Handeln verbindet, entspringt übermäßigem Vernunftgebrauch.

Idealismus und rationalismus wollen Gott nur durch die Ideen und die Vernunft erkennen und führen so zur Absurdität.

Der activismus überträgt die Aktivität der Vernunft auf alle Gebiete, und dasselbe gilt von der letzten Klasse der Atheisten, die von der einmal erreichten besseren Einsicht wieder in das Alte zurücksinken (Disc. prael. § IX, S. 50—59).

All das wirkt mit, der Vernunft den untergeordneten Platz zukommen zu lassen, der ihr nach der ersten prinzipiellen Darlegung schon gebührte. Und zwar ist Wert darauf zu legen, daß dieses Verhältnis im Leben des Einzelnen beachtet und durchgesetzt wird.

7. Usus philosophiae Theologo.

Auf Glauben und Vernunft bauen sich zwei Wissenschaften oder Arten der Geistesbetätigung auf. Wie auf den Glauben die Theologie, so stützt sich auf die Vernunft die Philosophie (Disc. prael. § VII, 71, S. 39). Die Eigenart des Poiretschen Glaubensbegriffes bestimmt natürlich auch die seiner Theologie: wahre Theologie ist nur die wahre, die verborgene, mystische; und alles was man sonst noch Theo-

logie nennt, vor allem die scholastische ist nur falsa et inanis mataeologia (Disc. prael. § VII, 69, S. 39). Daß diese Theologie der Philosophie nicht notwendig bedarf, ist so selbstverständlich wie die Tatsache, daß das Licht der Sonne keine Kerze oder Lampe zur Verstärkung nötig hat. Aber immerhin kann sie nützlich sein. Wie und wo, zeigt Poiret in der Erörterung über den usus philosophiae Theologo.

Man kann drei Theologenarten unterscheiden, zu denen die Philosophie in Beziehung treten kann. Es sind der

1. Theologiam nondum adeptus, sed ad eam adspirans;
2. Theologiam adeptus, eam sibi soli servat;
3. Theologia imbutus, alias ad eam inducere debet.

1. Der Neuling, der zur Theologie gelangen will, kann eine zweifache Art haben. Entweder hängt er sehr an den Ideen und dem natürlichen Erkenntnistrieb, oder diese sind ihm gleichgültig. Im ersten Falle mag er zu seinem Zweck die wahre Philosophie zu Hilfe rufen. Ein Irrender in einer dunkeln Höhle muß durch Fackellicht zur Sonne geführt werden. Doch kann man von einem solchen schon sagen, daß er mehr ein zukünftiger Philosoph als Theolog sein wird. [Daß eine Hülfe der wahren Philosophie erst nach Erleuchtung der ratio durch den Glauben erfolgen kann und an anderen Stellen die Fähigkeit der Philosophie, zum Göttlichen zu führen, überhaupt scharf bestritten wird, kommt augenscheinlich Poiret hier nicht zum Bewußtsein, wie ja überhaupt seine Darlegungen der Widersprüche nicht entbehren.]

Der nicht so intellektualistisch veranlagte Neuling kann den kürzeren und sicheren Weg zur Theologie gehen. Er enthält sich aller philosophischen Ideen und Spekulationen und geht auf dem Glaubenswege vor. Zu behaupten, daß die vera philosophia zur Theologie notwendig sei, ist jedenfalls eine absurde und impia falsitas.

2. Wer zur Theologie vorgedrungen ist und sich zunächst selbst in ihr vervollkommnen will, darf nicht zur Vernunft greifen, sondern muß durch den actus fidei desiderantis weiterzukommen suchen. Weil wir nun aber einmal von Gottes Werken und deren Ideen umgeben sind, und der schwache und sterbliche Mensch sich doch nicht immer nur mit den höchsten geistigen oder besser geistlichen Dingen

beschäftigen kann, so darf er sich auch zu den opera Dei per rationem contemplanda wenden. Die Vernunft ist eine treffliche referatrix und interpres derselben und gibt uns Grund, Gottes Macht, Güte und Weisheit zu preisen. Das ist der verus rationis usus in Hinsicht auf die persönliche Entwicklung. Man wendet ihn aber mehr als Philosoph an, denn als Theologe, dessen ausschließliches Ziel Gott selbst und die Wege zu ihm sind.

3. Für den Erzieher zur Theologie ist analog der Scheidung in 1. wieder zu beachten, ob er Einfältige oder intellektualistisch gerichtete und gebildete Menschen vor sich hat. Für die simpliciores bedarf es keiner Philosophie, keiner Kunst und Mühe. Die einfache Erzählung dessen, was man selbst erlebt hat, genügt für sie. Das ist die wirksamste aller missionarischen Erziehungsmethoden und vorbildlich bei den Aposteln zu sehen. Dringend wünscht Poiret: Quae via conversionis utinam nunc desueta non esset! — Unmöglich ist dieser Weg bei den anderen, den Intellektuellen. Diesen „Griechen" muß man wie Paulus ein Grieche werden (1. Kor. 9, 19ff.) und mit ihnen aus Vernunftideen philosophieren, um sie durch diese viae externae et superficiariae zur Innerlichkeit vorzubereiten.

So ist der Nutzen der Philosophie für den Theologen in ganz einseitig theologischem Interesse dahin bestimmt, daß sie durch Betrachtung der Ideen und Werke Gottes auf ihn als ihren Urheber weist und dem Verhalten des Menschen die Wege zeigt durch Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften der Macht, Güte, Glückseligkeit, Intelligenz und Weisheit, denen auf menschlicher Seite korrespondieren sollen: Unterwerfung, Dank, Sehnen nach Ruhe, Streben nach Erleuchtung, Ergebung in Gottes Führung. Damit tut die Philosophie einen Führerdienst bis zur Schwelle des Glaubens.

Will man den Weg finden, den die Philosophie in ihrem eigenen Interesse zu gehen hat, um zu kräftiger und erfolgreicher Tätigkeit zu kommen, so kommt man von dem Glauben nicht etwa los. Über die Stufe des beginnenden Einkehrens in sich selbst und des Suchens nach einem würdigen Objekt findet die Vernunft dieses auf der zweiten Stufe in den Ideen und ihrer engen Beziehung zum summum lumen. Auf der dritten Stufe erkennt sie ihre Unfähigkeit, zum Höchsten selbst vorzudringen, quiesziert und macht dem actus illuminativus Raum, der den Geist mit neuer Erkenntnis füllt und dadurch neues

Licht auf die Vernunft und ihre Objekte fallen läßt. Mit einem modernen Bilde könnte man im menschlichen Geist den Glauben als einen Akkumulator auffassen, der immer wieder aus einer ewigen Stromquelle aufs neue geladen wird und dessen Elektrizität nun in einer sekundären Spule, dem Verstande,Induktionsströme erregt (zu dem Ganzen Disc. prael. § VII, 72ff., S. 39ff.).

Poiret erwartet die naheliegende Frage, ob er, der in einem so umfangreichen Werk über Cogitationes rationales de Deo, anima et malo handelte, seinen eigenen Weisungen gefolgt sei. Er gibt zu, daß er früher wohl falsche Ideen über diese Materie gehabt habe. Seit Gottes Gnade ihm aber eine bessere Einsicht gewährte, darf er sich ruhig mit vernünftigen Gedanken beschäftigen. Gänzlich abrogiert hat er ja das Recht der ratio durchaus nicht (Disc. prael. § X, 106, S. 61. Posth. S. 87ff.). Im Gegenteil, wenn einer sich einmal interimistisch und mäßig mit der Vernunft abgeben will, so sind die cogitationes rationales de Deo, anima et malo die omnium dignissima et prima materia, die als Grundlage einer jeden menschlichen Erkenntnis zu dienen berufen ist. Nur dem vollen Licht durch den Glauben gegenüber erscheinen sie als initia und elementa quaedam rudiora (Disc. prael. § X, 118, S. 69—70).

Eine eigentümliche Lage entsteht durch Poirets Erklärung, daß seine Cogitationes rationales per exercitium et actus rationis gewonnen seien. Damit behauptet er, wenn er, wie kaum anders möglich, seine Gedanken in dem Discursus praeliminaris über Glauben und Vernunft in die Cogitationes rationales einbezieht, daß er die grundlegende wichtige Scheidung dieser beiden Fähigkeiten auf dem Vernunftwege gewonnen habe. Dem widerspricht einerseits, daß er oft gerade das Gewinnen dieser Scheidung auf besondere göttliche Erleuchtung und Gnade zurückführt (so nach Disc. prael. § X, 106, S. 61), und andererseits wäre damit doch der Vernunft ein solch bedeutungsvolles Gebiet zugewiesen, wie es den sonstigen Äußerungen über ihre Inferiorität kaum entspricht. Auf Grund der wahren Scheidung von Glaube und Vernunft kann ja erst die Heilserkenntnis beginnen. Auch dieser Konflikt gehört zu dem manchen Widerspruchsvollen in Poirets Philosophie, in der das mystische Gefühl oft über die Logik siegt oder sie wenigstens übersehen läßt.

8. Zusammenfassung und Beurteilung.

Eine großzügige Zusammenfassung seines Systems hat Poiret später in seinem Buche von der dreifachen Bildung gegeben. Die bisher dargestellten Gedanken treffen wir hier in der charakteristischen Dreiteilung der wahren, oberflächlichen und falschen Bildung.

Da der menschliche Geist kein absolutes, selbständiges, sich selbst als Objekt habendes Wesen ist, so folgt, daß seine wahre Bildung in Erreichung des scopus besteht, den sein Schöpfer und Urtyp ihm gesetzt hat: nämlich Natur und Walten Gottes so abzuspiegeln, wie er sich gegen sich, die Menschen und die anderen Kreaturen verhält. Diese wahre Bildung beginnt mit der Furcht Gottes und endet mit völliger Liebe zu ihm und zum Nächsten (Erud. lib. I. Pars I, 2, S. 5—6).

Wie die Grundlage der wahren Bildung Gott, so ist die der eruditio superficiaria die menschliche Vernunft oder der aktive Intellekt. Sie beschäftigt sich als facultas picturiaria et umbratilis mit den Ideen und ratiocinia (Erud. lib. II. III. S. 113; lib. II, V, S. 116).

Die falsche Bildung endlich entsteht neglecto scopo, oder wenn man an Stelle des wahren scopus gar einen falschen setzt, etwa den Menschen selbst (Erud. III, II, S. 234—235).

Der mir vorliegenden Ausgabe der Eruditio triplex ist ein sehr instruktives symbolisches Bild vorgedruckt, das mit einer erläuternden Ode die Gedanken des Poiret wiederzugeben sucht.

Man sieht in eine bergige Landschaft hinein. Im Vordergrunde sitzen in tiefem Dunkel einer Höhle eine Reihe von Gelehrten, umgeben von ungeheuren Bänden, die sich durch Aufschriften wie Organum Aristotelis, ars critica, rhetorica u. a. als Werke der Philosophen erkennen lassen. Aber keiner kann etwas sehen, ihre Gedanken gleichen den Spinngeweben, die von der Decke der Höhle herabhängen, und den Seifenblasen, die sie, Kindern gleich, spielend in die Luft steigen lassen. Es sind die Anhänger der Eruditio falsa.

Draußen vor der Höhle ragt ein Berg. Auf seiner Spitze steht eine Staffelei mit dem Bilde eines sitzenden Gottes, von dessen erhobener Hand ein Strahlenkranz ausgeht. Eine Reihe von Männern ist bemüht, den Berg zu erklimmen. Aber kraftlos fallen die meisten

zurück, um in einem Abgrund zu zerschmettern. Es sind die nur auf ihre Vernunft bauenden Freunde der Eruditio superficiaria.

Im Hintergrund steigt aus einem blühenden fruchtbaren Garten ein zweiter Berggipfel empor. Auf seiner Spitze thront Gott selbst in majestätischer Erhabenheit, das Haupt mit Strahlen umflochten, die die Sonne in seiner Hand spendet. Schwer ist der Zugang zu ihm. Der Garten ist mit hoher Mauer umschlossen. Aber einer wagt es, ihm zu nahen. Gebeugten Hauptes und in einer Haltung, die seinen Verzicht auf eigenes Suchen und nur die Sehnsucht nach Empfangen ausdrückt, naht er dem Tor und weiß, daß es ihm aufgetan werden wird, und daß er so des Höchsten teilhaftig werden soll, der Eruditio vera.

Von uns aus gesehen umschließen die Mystiker der vergangenen Jahrhunderte und besonders des Mittelalters zwei Elemente. Das eine ist ein antirationales, das auf Unterdrückung der Vernunft im Interesse des gefühlsmäßigen Erlebens der göttlichen Erleuchtung dringt. Dieses irrationale Element, das durchaus nicht jede spekulative Neigung ausschließt, stellt sie meist in die Reihe der Lösungsversuche unseres Problems, die einen einseitigen Primat des Glaubens behaupten und als Glaubensradikalismus bezeichnet werden können. Das andere, freilich noch nicht bei den älteren orthodoxen mittelalterlichen Mystikern auftretende Element ist ein spezifisch modernes, gegen jede äußere religiöse Autorität gerichtetes. Es besteht darin, daß der Mystiker auf eigenes, seiner selbst intuitiv gewiß werdendes religiöses Erleben dringt, das mit sich selbst zufrieden und durch sich selbst beglückt, nur sich als Norm kennt und durch die faktisch eintretende Mannigfaltigkeit dieses Erlebens zum Subjektivismus im Sinne der Behauptung der Autonomie der religiösen Persönlichkeit führt. Beide Elemente haben seinerzeit auf Luther gewirkt und sind von nicht geringer Bedeutung gewesen für die eigentümliche Mischung von „modernen“ und „mittelalterlichen“ Momenten, die der Reformation des 16. Jahrhunderts ihr eigentümliches Gepräge gibt.

Beide Elemente finden wir in material oft variierender, formal aber durchaus übereinstimmender Weise bei Pierre Poiret. Vor allem ist die antirationale Tendenz bei ihm unverkennbar, so sehr er selbst immer behauptet, der Vernunft ihr Recht geben zu wollen. Alles was er ihr zugesteht, macht den Eindruck des Kompromisses, der

immer ängstlich ist, er könnte zu weit gehen. Wenn er dagegen von dem alle Vernunft entzogenen Glaubensakt spricht, der die übernatürliche Erleuchtung bringt und ihn in seliger „Gelassenheit“ versinken läßt, so redet er mit tiefinnerer Wärme, und nichts trennt ihn von einem Gerson, Ekhardt, Tauler, dessen Wort von ihm stammen könnte: „Das natürliche Licht der Vernunft muß ganz zunichte werden, soll Gott eingehen mit seinem Lichte“ (Verweyen, S. 70). Da ist kein Unterschied der Jahrhunderte, da schweigt das, was er von seinem Lehrer Descartes lernte und was ihn eigentlich weit von jenen mittelalterlichen Denkern entfernen sollte (Fleischer, S. 30). Ebensowenig wie der Rationalist Malebranche kommt der Mystiker Poiret über die Lösungsversuche des Mittelalters hinaus.

Lebenslauf.

Am 4. Oktober 1887 wurde ich, Walter Jüngst, in Viersen am Niederrhein (Preußen) geboren, woselbst mein Vater, Johannes Friedrich Jüngst, Pfarrer der evangelischen Gemeinde war. Meine Mutter war Luise Karoline Wilhelmine Emilie geb. Stöhr. Die Elementar- und Gymnasialbildung erhielt ich bis Obersekunda in Viersen. Das Reifezeugnis erwarb ich nach zweijährigem Besuch der Prima des Städtischen Gymnasiums Ostern 1906 in Bonn, wohin mein Vater nach seiner Emeritierung verzog. Nachdem das erste Semester mich erholungshalber nach Schottland geführt hatte, studierte ich Theologie und Philosophie an den Universitäten Marburg (W.—S. 06/07—W.-S. 07/08), Berlin (S.-S. 08), Bonn (W.-S. 08/09 bis S.-S. 09), und als Berechtigter des Stipendium Bernardinum in Utrecht in Holland (Herbst 1909—Sommer 1912). Mein Examen pro licentia concionandi bestand ich im Oktober 1910 vor dem Königlichen Konsistorium in Koblenz.

In meiner philosophischen Ausbildung empfing ich entscheidende Anregungen durch Herrn Dr. J. M. Verweyen, Privatdozent in Bonn, der mich in vielen Stunden gemeinsamer Arbeit in die Philosophie einführte, und dem ich auch für die Anregung zur Behandlung des Themas von Philosophie und Theologie im 17. Jahrhundert dankbar bin. Erleichtert wurde mir die Arbeit durch das herzliche Entgegenkommen des Herrn Professor Dr. R. Falckenberg in Erlangen, dem ich ebenfalls warmen Dank schulde. Meine historische Bildung war besonders beeinflußt durch die Teilnahme an den Seminarien von Herrn Prof. Dr. K. Sell in Bonn und den Seminarien von Herrn Prof. Dr. S. D. van Veen und Herrn Prof. Dr. Oppermann in Utrecht, denen ebenso wie Herrn Prof. Dr. Beckmann in Erlangen mein herzlicher Dank ausgesprochen sei.